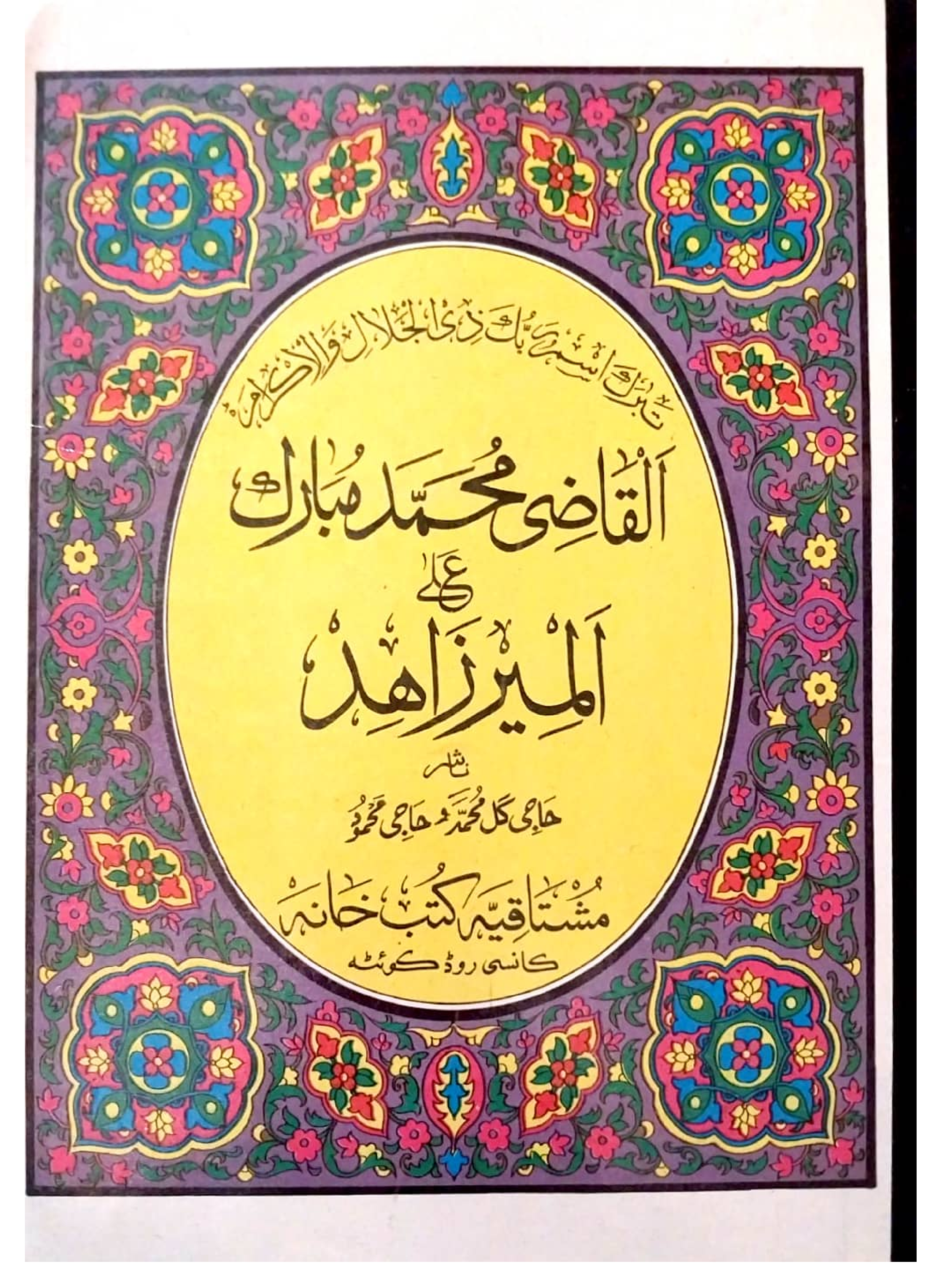
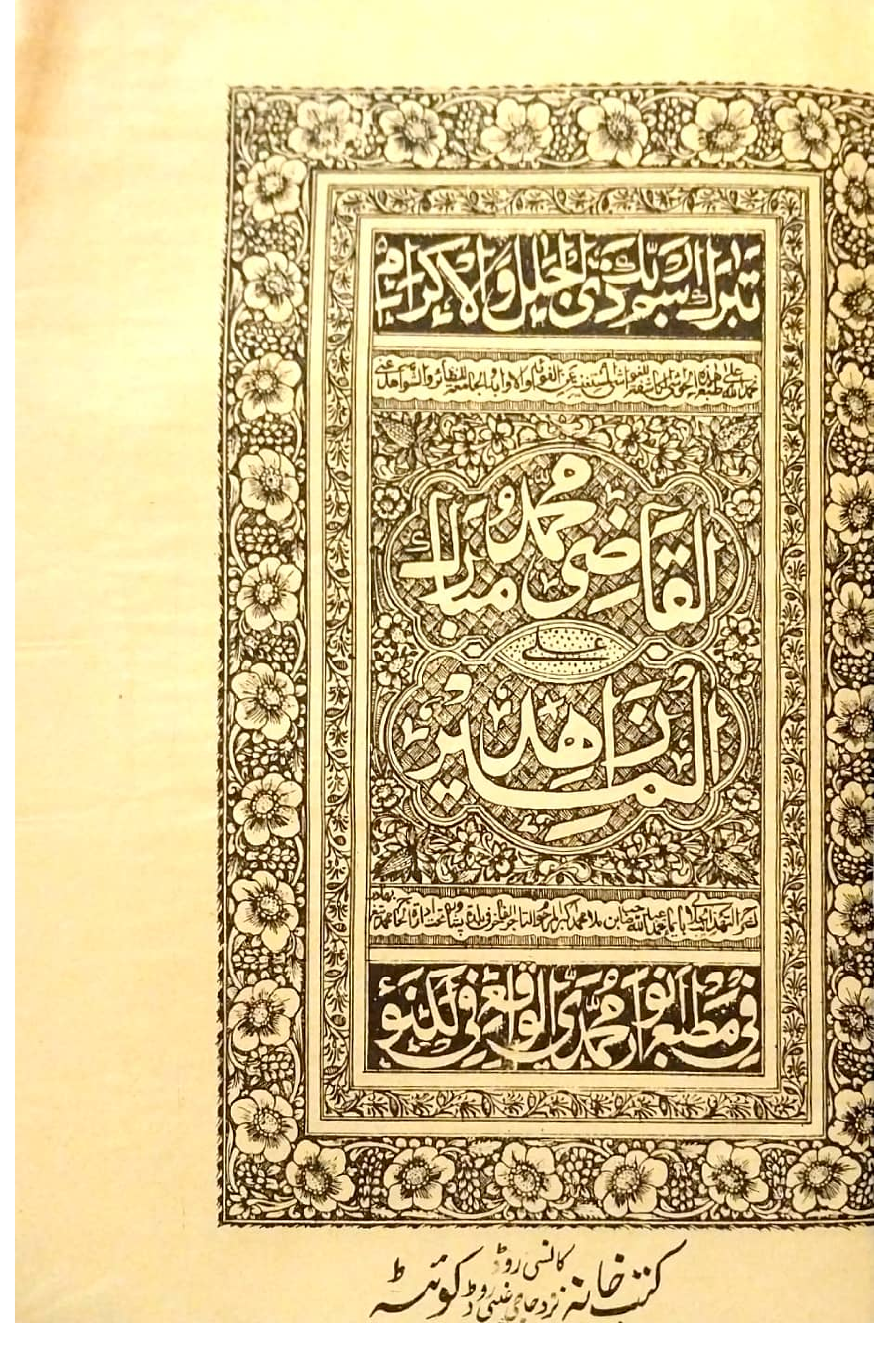
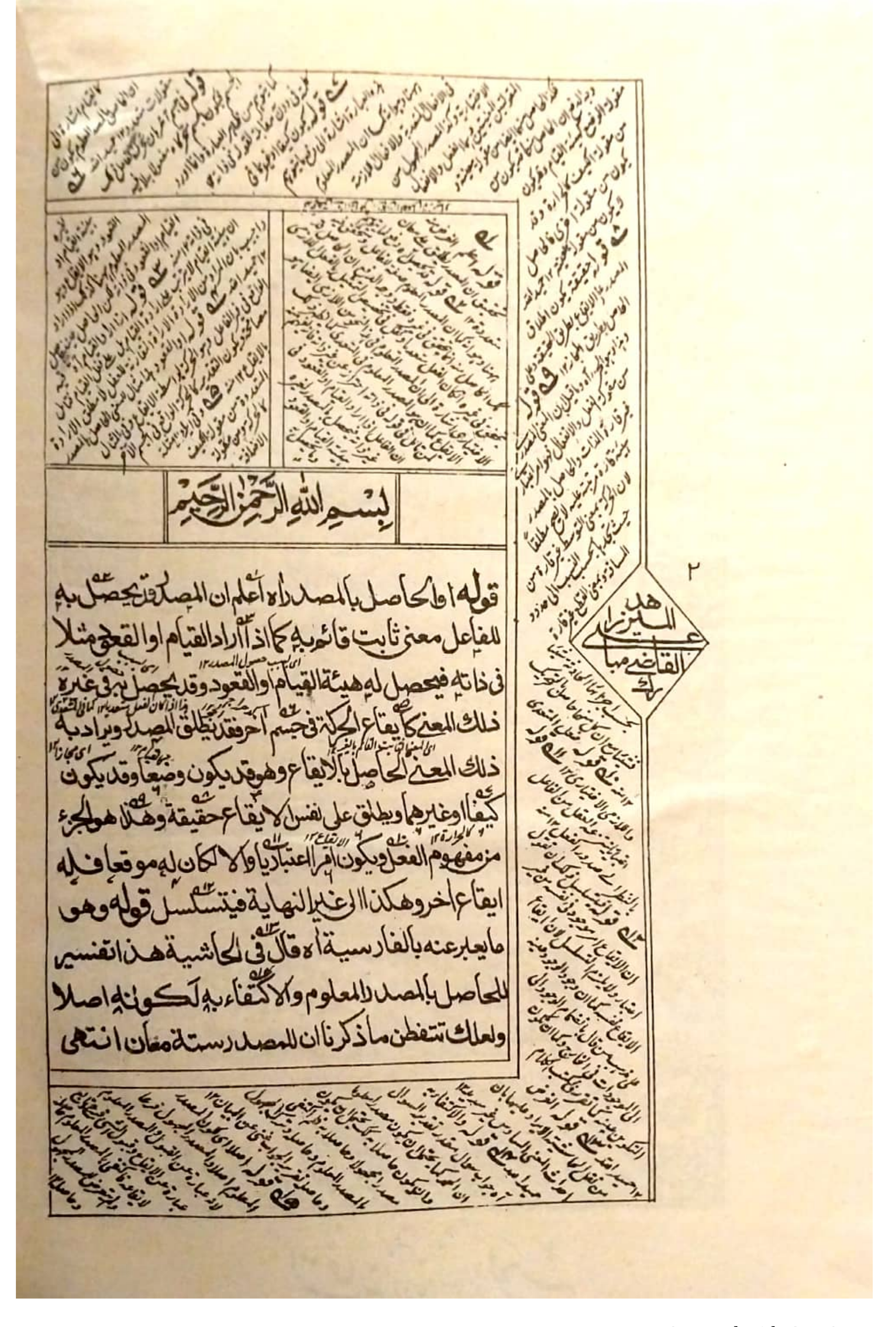

تبارک اسم ربک ذی الجلال والاکرام
القاضی محمد مبارک
علی
المیر زاهد
ناشر
حاجی گل محمد و حاجی محمود
مشتاقیہ کتب خانہ
کانسی روڈ کوئٹہ

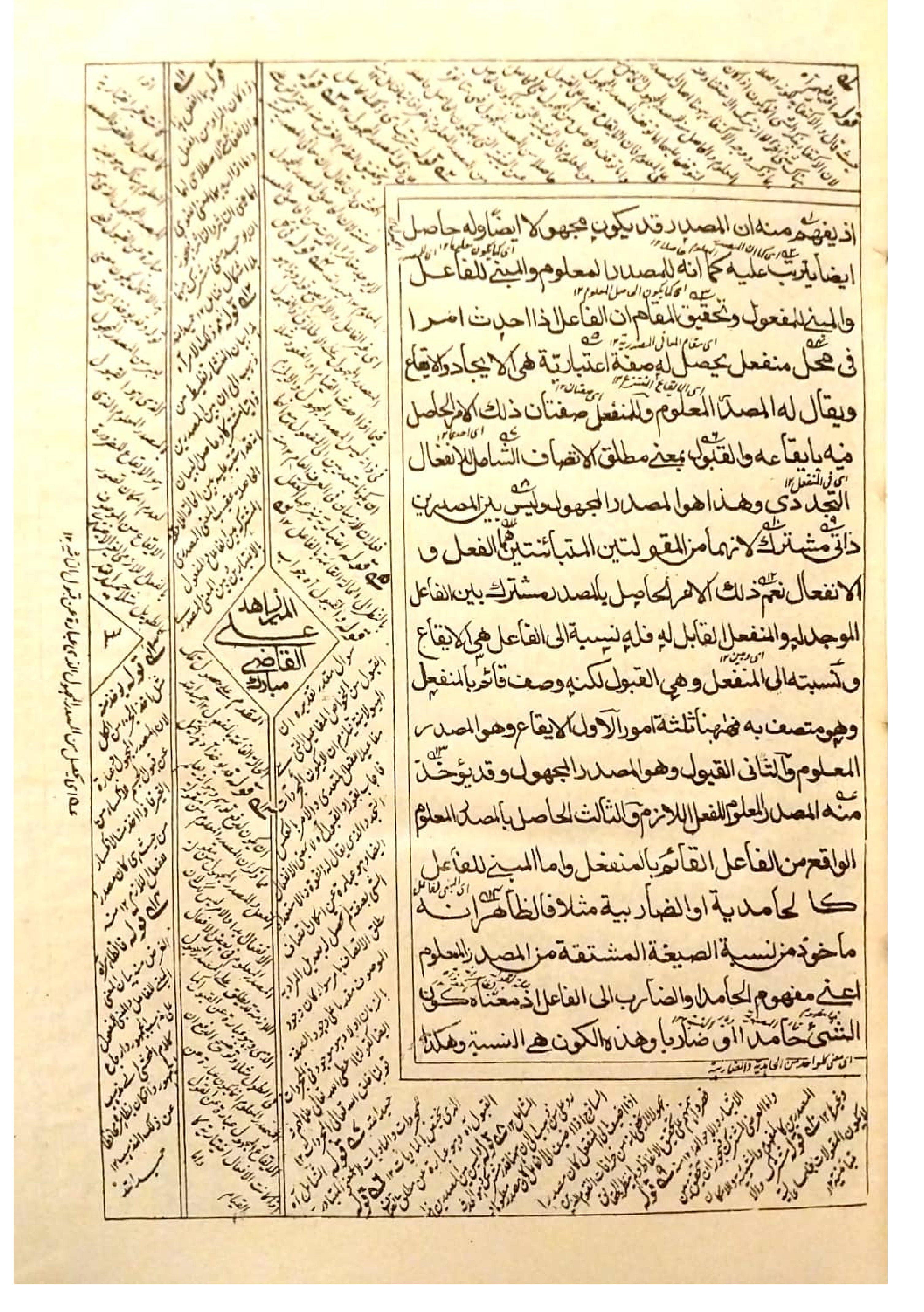

تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام
القاضي محمد مبارك
على
المير زاهد
في مطبع أنوار محمدي الواقع في لكهنؤ
کتب خانہ کانسی روڈ
نزد حاجی غیبی روڈ کوئٹہ



المير زاهد على القاضي مبارك

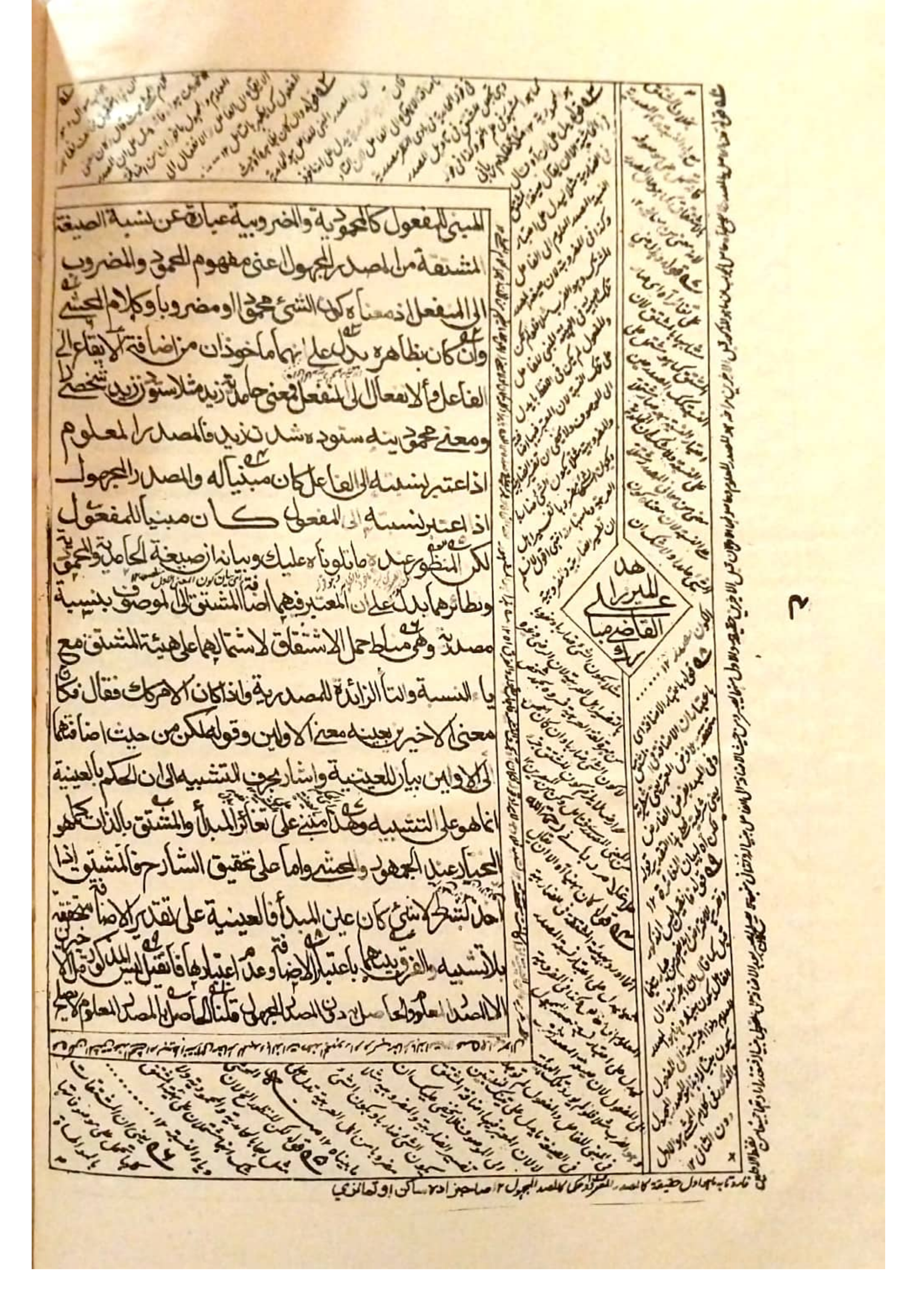
بسم الله الرحمن الرحيم

قوله او الحاصل بالمصدر اه اعلم ان المصدر قد يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا اراد القيام او القعود مثلا في ذاته فيحصل له هيئة القيام او القعود وقد يحصل به في غيره ذلك المعنى كايقاع الحركة في جسم آخر فقد يطلق المصدر ويراد به ذلك المعنى الحاصل بالايقاع وهو قد يكون وضعا وقد يكون كيفا او غيرهما ويطلق على نفس الايقاع حقيقة وهذا هو الجزء من مفهوم الفعل ويكون امرا اعتباريا والا لكان له موقع فله ايقاع آخر وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل قوله وهو ما يعبر عنه بالفارسية اه قال في الحاشية هذا التفسير للحاصل بالمصدر المعلوم والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك تتفطن ما ذكرنا ان للمصدر ستة معان انتهى

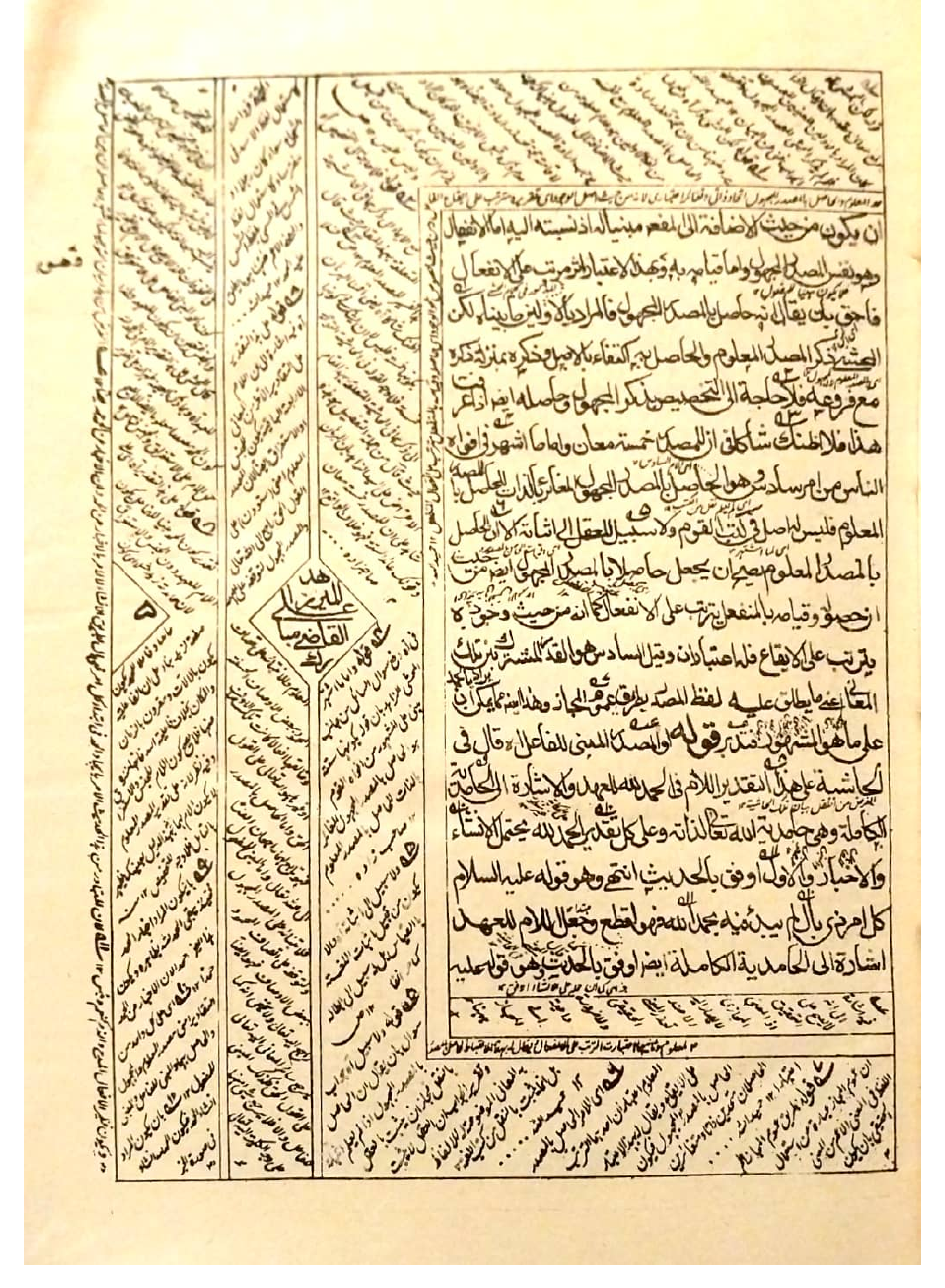


الميرزاهد على القاضي مبارك

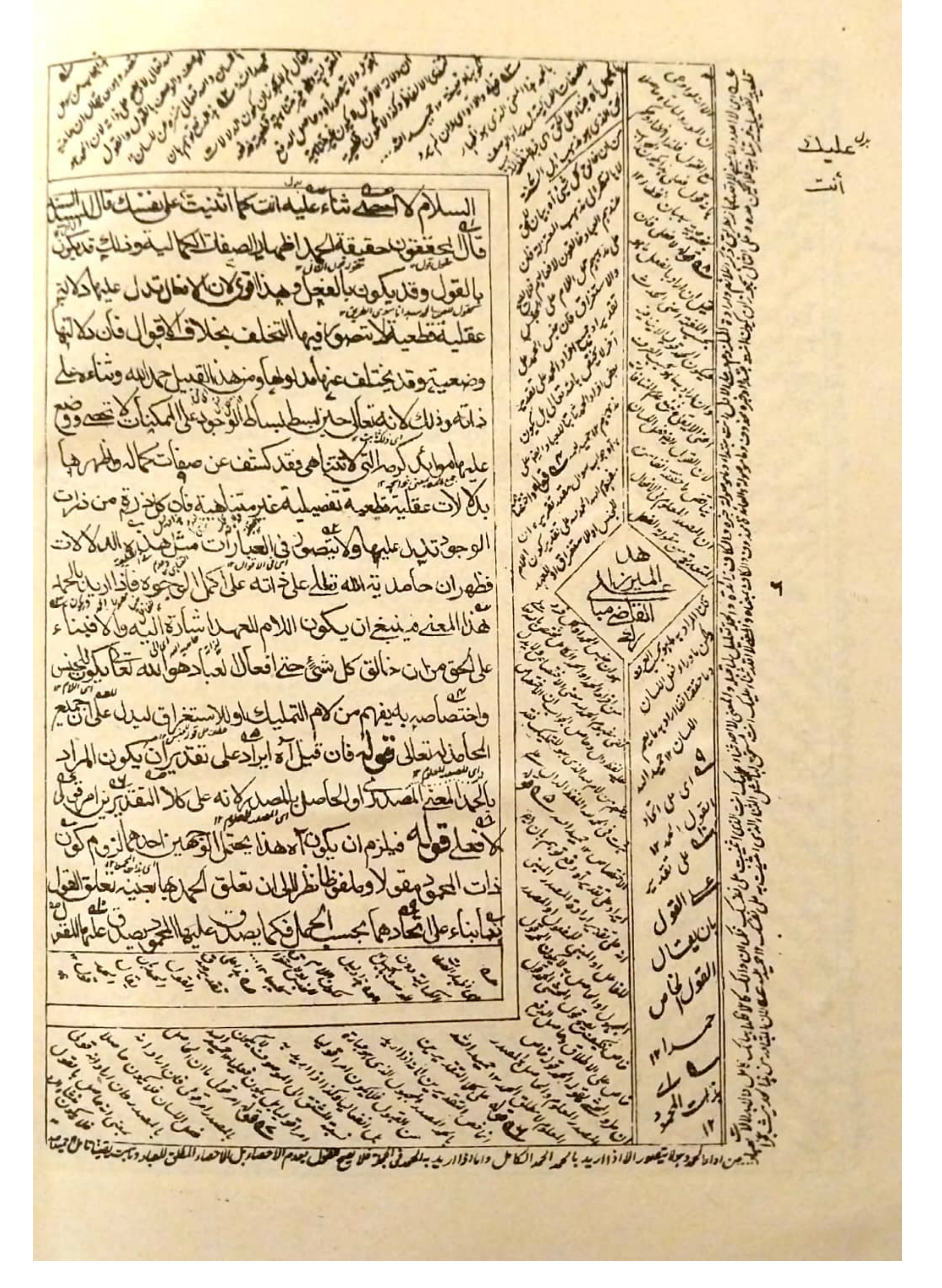
اذ يفهم منه ان المصدر قد يكون مجهولا ايضا وله حاصل ايضا يترتب عليه كما انه للمصدر المعلوم والمبني للفاعل والمبني للمفعول وتحقيق المقام ان الفاعل اذا احدث امرا في محل منفعل يحصل له صفة اعتبارية هي الايجاد والايقاع ويقال له المصدر المعلوم وللمنفعل صفتان ذلك الامر الحاصل منه بايقاعه والقبول بمعنى مطلق الاتصاف الشامل للانفعال التجددي وهذا هو المصدر المجهول وليس بين المصدرين ذاتي مشترك لانهما من المقولتين المتباينتين هما الفعل و الانفعال نعم ذلك الامر الحاصل بالمصدر مشترك بين الفاعل الموجد له والمنفعل القابل له فله نسبة الى الفاعل هي الايقاع و نسبته الى المنفعل وهي القبول لكنه وصف قائم بالمنفعل وهو متصف به فههنا ثلثة امور الاول الايقاع وهو المصدر المعلوم والثاني القبول وهو المصدر المجهول و قد يوخذ منه المصدر المعلوم للفعل اللازم والثالث الحاصل بالمصدر المعلوم الواقع من الفاعل القائم بالمنفعل واما المبني للفاعل كالحامدية او الضاربية مثلا فالظاهر انه ماخوذ من نسبة الصيغة المشتقة من المصدر المعلوم اعني مفهوم الحامد والضارب الى الفاعل اذ معناه كون الشيء حامدا او ضاربا وهذا الكون هي النسبة وهكذا



المبني للمفعول كالمحمودية والمضروبية عبارة عن نسبة الصيغة
المشتقة من المصدر المجهول اعني مفهوم المحمود والمضروب
الى المفعول اذ معناه كون الشيء محمودا او مضروبا وكلام المحشي
وان كان بظاهره يدل على انهما ماخوذان من اضافة الايقاع الى
الفاعل والانفعال الى المنفعل فمعنى حامدية زيد مثلا ستودن زيد شخصي را
ومعنى محمودية ستوده شدن زيد فالمصدر المعلوم
اذا اعتبر نسبته الى الفاعل كان مبنيا له والمصدر المجهول
اذا اعتبر نسبته الى المفعول كان مبنيا للمفعول
لكن المنظور عنده ما تلوناه عليك وبيانه ان صيغة الحامدية والمحمودية
ونظائرهما يدل على ان المعتبر فيهما اضافة المشتق الى الموصوف بنسبة
مصدرية وهو مناط حمل الاشتقاق لاشتمالهما على هيئة المشتق مع
يا النسبة والتاء الزائدة للمصدرية واذا كان الامر كذلك فقال فكان
معنى الاخيرين بعينه معنى الاولين وقوله لكن من حيث اضافتهما
الى الاولين بيان للعينية واشار بحرف التشبيه الى ان الحكم بالعينية
انما هو على التشبيه وهذا مبني على تغاير المبدأ والمشتق بالذات كما هو
المختار عند الجمهور والمحشي واما على تحقيق الشارح فالمشتق اذا
اخذ لا بشرط شيء كان عين المبدأ فالعينية على تقدير الاضافة تحقيقية
بلا تشبيه والفرق بينهما باعتبار الاضافة وعدم اعتبارها فان قيل ليس المذكور ثمة الا
الا المصدر المعلوم والحاصل بالمصدر المجهول قلنا الحاصل بالمصدر المعلوم لا يحصل

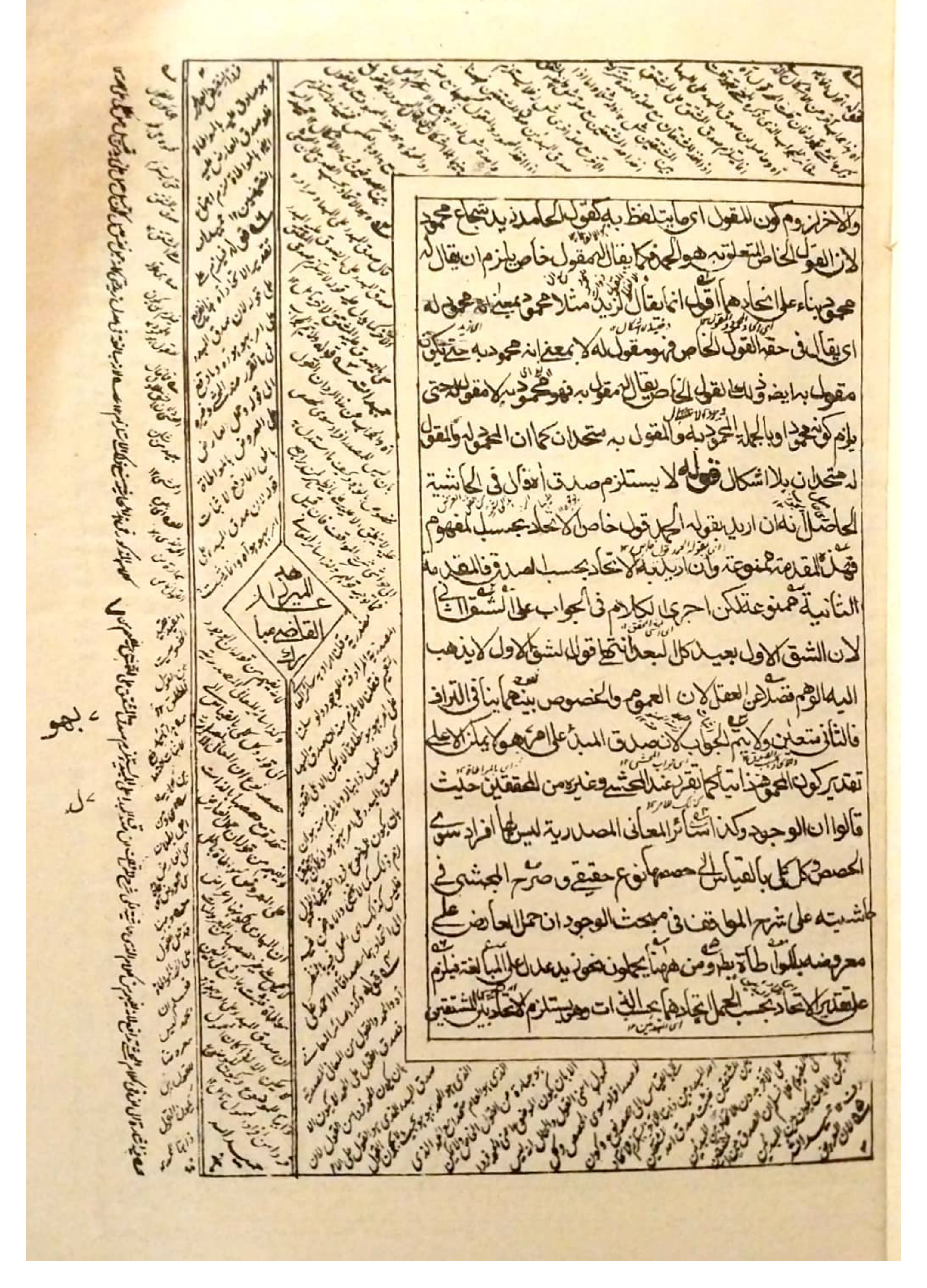


ان يكون من حيث الاضافة الى المفعول مبنيا له اذ نسبته اليه اما الانفعال
وهو نفس المصدر المجهول واما قيامه به وبهذا الاعتبار الترتب على الانفعال
فالاحق بان يقال انه حاصل بالمصدر المجهول فالمراد به الاول وليس ما بيناه لكن
المحشي ذكر المصدر المعلوم والحاصل به اكتفاء بالاصل وذكره بمنزلة ذكره
مع فروعه فلا حاجة الى التخصيص بذكر المجهول وحاصله ايضا اذا عرفت
هذا فلا اظنك شاكا في ان للمصدر خمسة معان واما ما اشتهر في افواه
الناس من امر سادس وهو الحاصل بالمصدر المجهول المغاير بالذات للحاصل بالمصدر
المعلوم فليس له اصل في كتب القوم ولا سبيل للعقل الى اثباته الا ان الحاصل
بالمصدر المعلوم يصح ان يجعل حاصلا بالمصدر المجهول ايضا من حيث
ان حصوله وقيامه بالمنفعل يترتب على الانفعال كما انه من حيث وجوده
يترتب على الايقاع فله اعتباران وقيل السادس هو القدر المشترك بين تلك
المعاني عن ما يطلق عليه لفظ المصدر بطريق عموم المجاز وهذا ايضا مما يمكن ان
على ما هو المشهور فتدبر قوله او المصدر المبني للفاعل قال في
الحاشية على هذا التقدير اللام في الحمد لله للعهد وللاشارة الى الحامدية
الكاملة وهي حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير الحمد لله يحتمل الانشاء
والاخبار والاول اوفق بالحديث انتهى وهو قوله عليه السلام
كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع وجعل اللام للعهد
اشارة الى الحامدية الكاملة ايضا اوفق بالحديث وهو قوله عليه

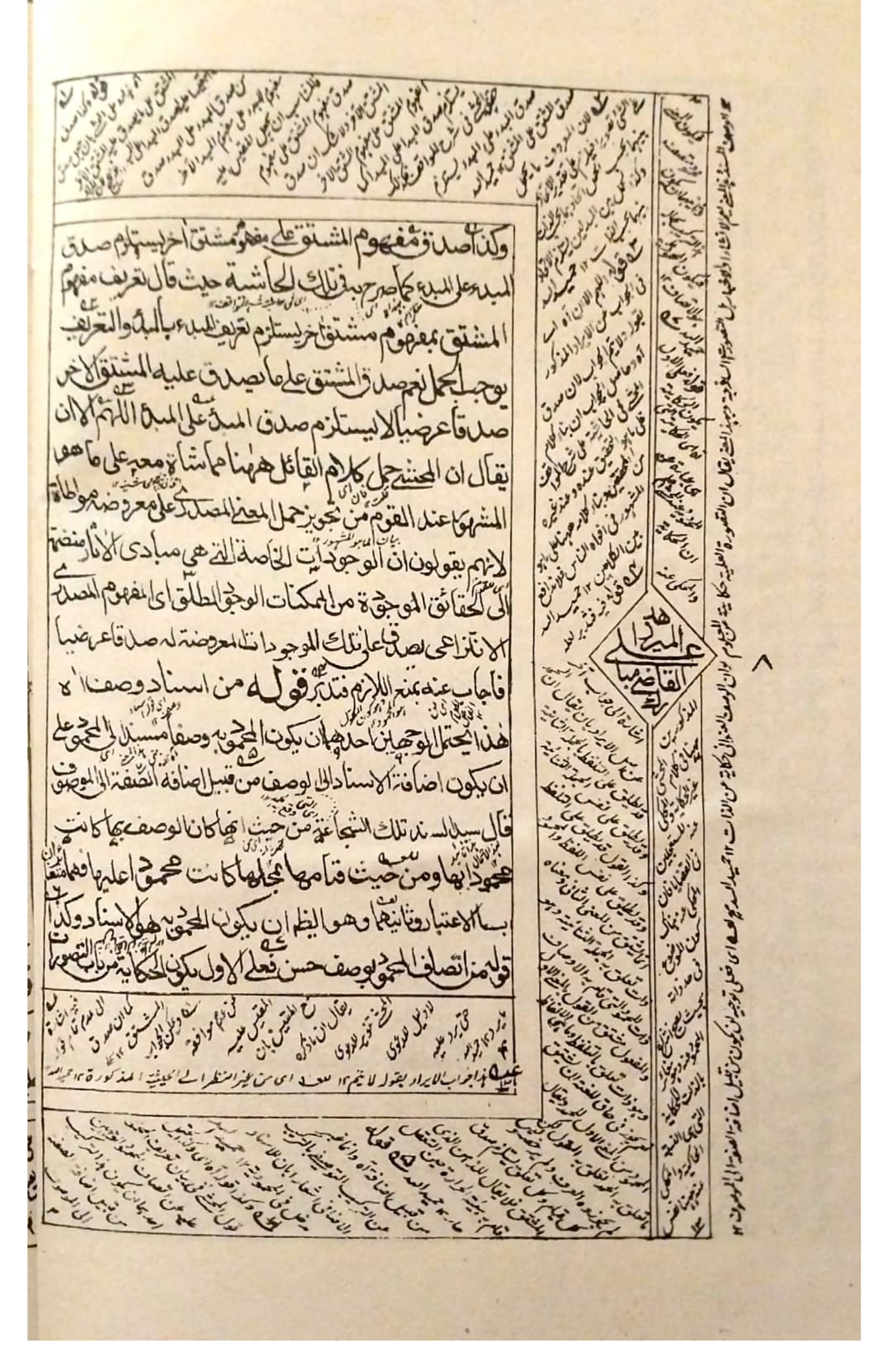


السلام لا احصى ثناء عليه انت كما اثنيت على نفسك قال السيد السند
قال المحققون حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون
بالقول وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الافعال تدل عليها دلالة
عقلية قطعية لا يتصور فيها التخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها
وضعية وقد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله وثناءه على
ذاته وذلك لانه تعالى حين بسط بساط الوجود على الممكنات لا تحصى ووضع
عليها موائد كرمه التي لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها
بدلالات عقلية قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات
الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات
فظهر ان حامدية الله تعالى على ذاته على اكمل الوجوه فاذا اريد بالحمد
هذا المعنى فينبغي ان يكون اللام للعهد اشارة اليه والا فبناء
على الحق من ان خالق كل شيء حتى افعال العباد هو الله تعالى يكون للجنس
واختصاصه به يفهم من لام التمليك او للاستغراق ليدل على ان جميع
المحامد له تعالى **قوله** فان قيل آه ايراد على تقدير ان يكون المراد
بالحمد المعنى المصدري او الحاصل بالمصدر لانه على كلا التقديرين امر فعلي
لا فعلي **قوله** فيلزم ان يكون آه هذا يحتمل الوجهين احدهما لزوم كون
ذات المحمود مقولا وملفوظا نظرا الى ان تعلق الحمد بها بعينه تعلق القول
بها بناء على اتحادهما بحسب الحمل فكما يصدق عليها المحمود يصدق عليها المقول

هذا المبين على الفاضل مبارك رح



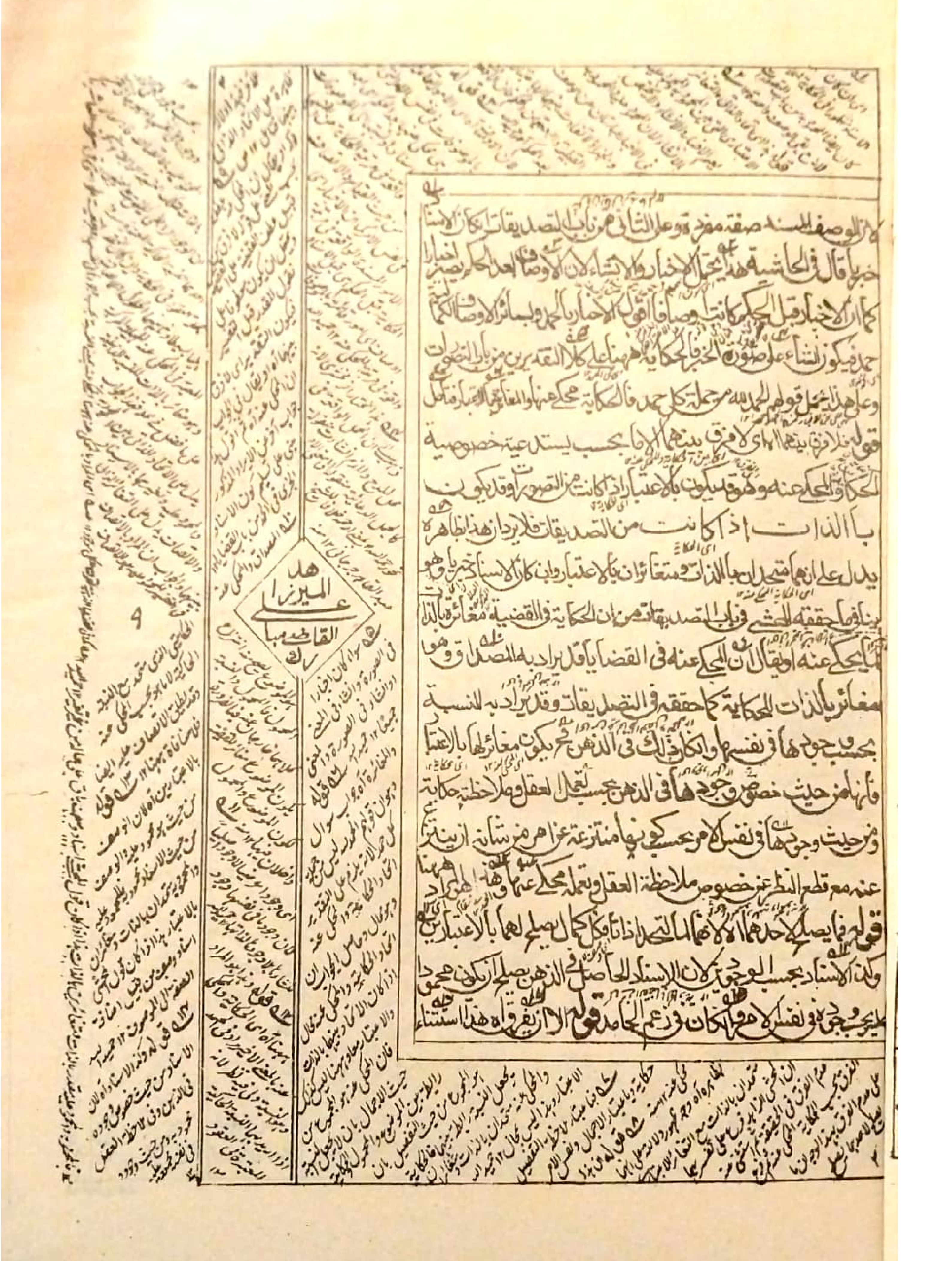
والآخر لزوم كون المقول اى ما يتلفظ به كقول الحامد زيد شجاع محمود لان القول الخاص المتعلق به هو الحمد فكما يقال المقول خاص يلزم ان يقال له محمود بناء على اتحادهما اقول انما يقال لزيد مثلا محمود بمعنى انه محمود له اى يقال فى حقه القول الخاص فهو مقول له لا بمعنى انه محمود به حتى يكون مقولا به ايضا وذلك القول الخاص يقال انه مقول به فهو محمود به لا مقول له حتى يلزم كونه محمودا وبالجملة المحمود به والمقول به متحدان كما ان المحمود له والمقول له متحدان بلا اشكال قوله لا يستلزم صدق احدهما فى الحاشية الحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة الثانية ممنوعة لكن اجرى الكلام فى الجواب على الشق الثانى لان الشق الاول بعيد كل البعد انتهى قوله الشق الاول لا يذهب اليه الوهم فضلا عن العقل لان العموم والخصوص بينهما ينافى الترادف فالثانى متعين ولا يتم الجواب لان صدق المبدأ على امر هو لا يمكن الا على تقدير كون المحمود هذا باتا كما تقرر عند المحشى وغيره من المحققين حيث قالوا ان الوجود وكذا سائر المعانى المصدرية ليس لها افراد سوى الحصص كل كلى بالقياس الى حصصها نوع حقيقى وصرح المحشى فى حاشيته على شرح المواقف فى مبحث الوجود ان حمل العارض على معروضه بالمواطاة يظهر ومن هنا يحملون نحو زيد عدل على المبالغة فيلزم على تقدير الاتحاد بحسب الحمل اتحادهما بحسب الذات وهو يستلزم الاتحاد بين المشتقين



القاضي مبارك على المير زاهد

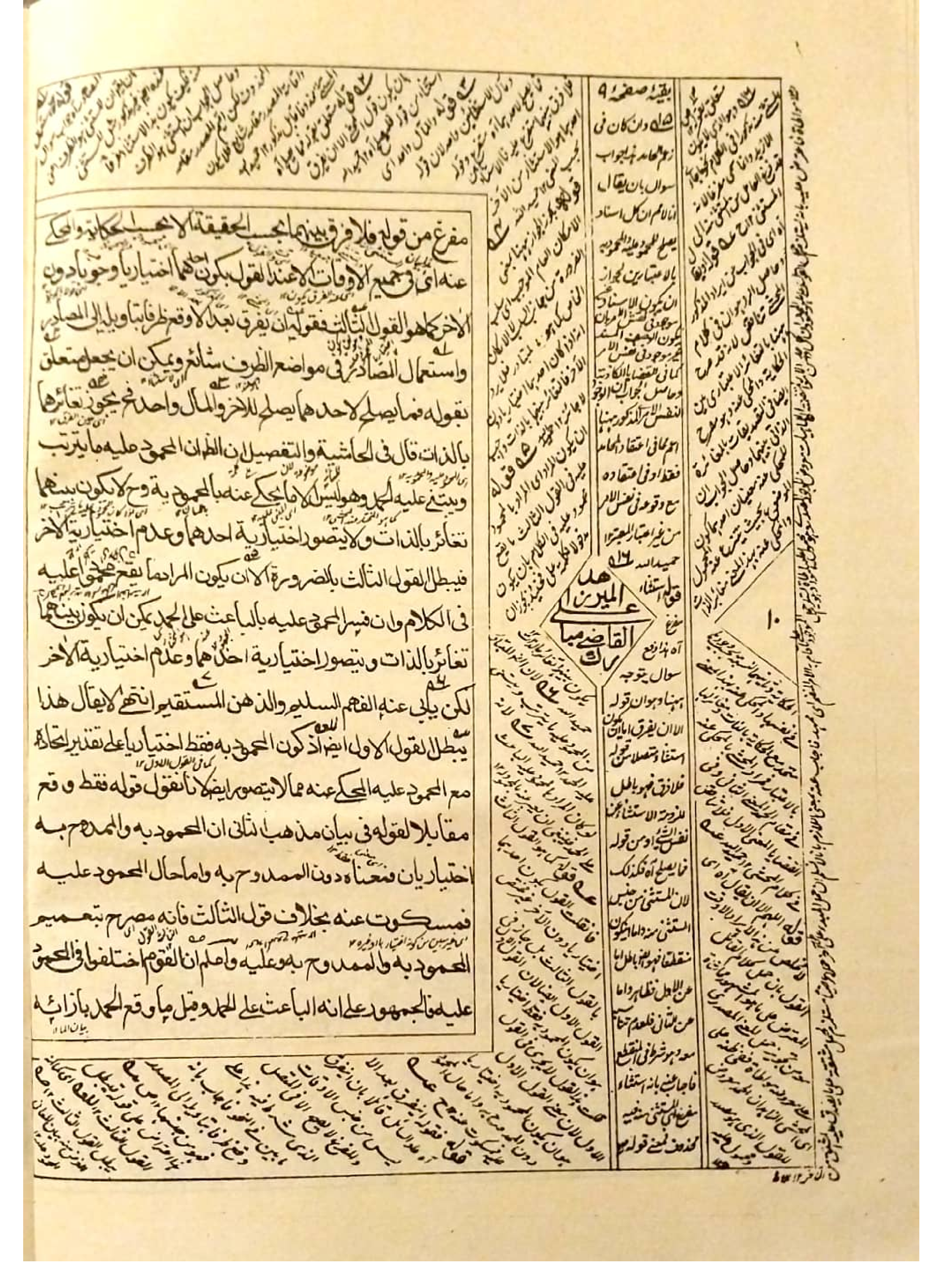
وكذا صدق مفهوم المشتق على مفهوم مشتق آخر يستلزم صدق
المبدء على المبدء كما صرح به في تلك الحاشية حيث قال تعريف مفهوم
المشتق بمفهوم مشتق آخر يستلزم تعريف المبدء بالمبدء والتعريف
يوجب الحمل نعم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر
صدقا عرضيا لا يستلزم صدق المبدء على المبدء اللهم الا ان
يقال ان المحشي حمل كلام القائل ههنا مماشاة معه على ما هو
المشهور عند القوم من تجويز حمل المعنى المصدري على معروضه مواطاة
لانهم يقولون ان الوجودات الخاصة التي هي مبادي الآثار منضمة
الى الحقائق الموجودة من الممكنات والوجود المطلق اي المفهوم المصدري
الانتزاعي يصدق على تلك الموجودات المعروضة له صدقا عرضيا
فاجاب عنه بمنع اللازم فتدبر **قوله** من اسناد وصفه الخ
هذا يحتمل الوجهين احدهما ان يكون المحمود به وصفا مسندا الى المحمود على
ان يكون اضافة الاسناد الى الوصف من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
فان سبب اسناد تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت
محمودا بها ومن حيث قيامها بمحلها كانت محمودا عليها فهما متغايران
بالاعتبار وثانيهما وهو الظاهر ان يكون المحمود به هو الاسناد وكذا
قوله من اتصاف المحمود بوصف حسن فعلى الاول يكون الحكاية من باب التصور

عه هذا جواب للايراد بقوله لا يتم ١٢ سعد اي من غير انتظار الى الحيثية المذكورة ١٢ حميد الله



كان الوصف للمسند صفة مفردة وعلى الثاني من باب التصديقات لكان الاسناد
خبريا قال في الحاشية هذا يحتمل الاخبار والانشاء لان الاوصاف بعد الحكم بصير اخبارا
كما ان الاخبار قبل الحكم كانت اوصافا اقول الاخبار بالحمد وبسائر الاوصاف الكمالية
حمد فيكون انشاء على صورة الخبر فالحكاية ههنا على كلا التقديرين من باب التصورات
وعلى هذا يحمل قولهم الحمد لله من جملة كل حمد فالحكاية محكي منها والمغايرة بالاعتبار مثل
قوله فلا فرق بينهما اي لا فرق بينهما الا بحسب يستدعيه خصوصية
الحكاية والمحكي عنه وهو قد يكون بالاعتبار اذا كانت من التصورات وقد يكون
بالذات اذا كانت من التصديقات فلا يرد ان هذا بظاهره
يدل على انهما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وان كان الاسناد خبريا وهو
ينافي ما حققه المحشي في باب التصديقات من ان الحكاية والقضية مغايرة بالذات
لما يحكي عنه او يقال ان المحكي عنه في القضايا قد يراد به الصدق وهو
مغاير بالذات للحكاية كما حققه في التصديقات وقد يراد به النسبة
بحسب وجودها في نفسها وان كان ذلك في الذهن ثم يكون مغايرا لها بالاعتبار
فانها من حيث خصوص وجودها في الذهن بحسب تعمل العقل وملاحظته حكاية
ومن حيث وجودها في نفس الامر بحسب كونها منتزعة عن امر من شانه ان ينتزع
عنه مع قطع النظر عن خصوص ملاحظة العقل وتعمله محكي عنها وههنا هو المراد
قوله فما يصلح لاحدهما الا انهما لما اتحدا ذاتا فكل كمال يصلح لهما بالاعتبار
وكذا الاسناد بحسب الوجود لان الاسناد الحاصل في الذهن يصلح ان يكون محمودا
عليه بحسب وجوده في نفس الامر وان كان في زعم الحامد قوله الا ان يقال هذا استثناء

٩

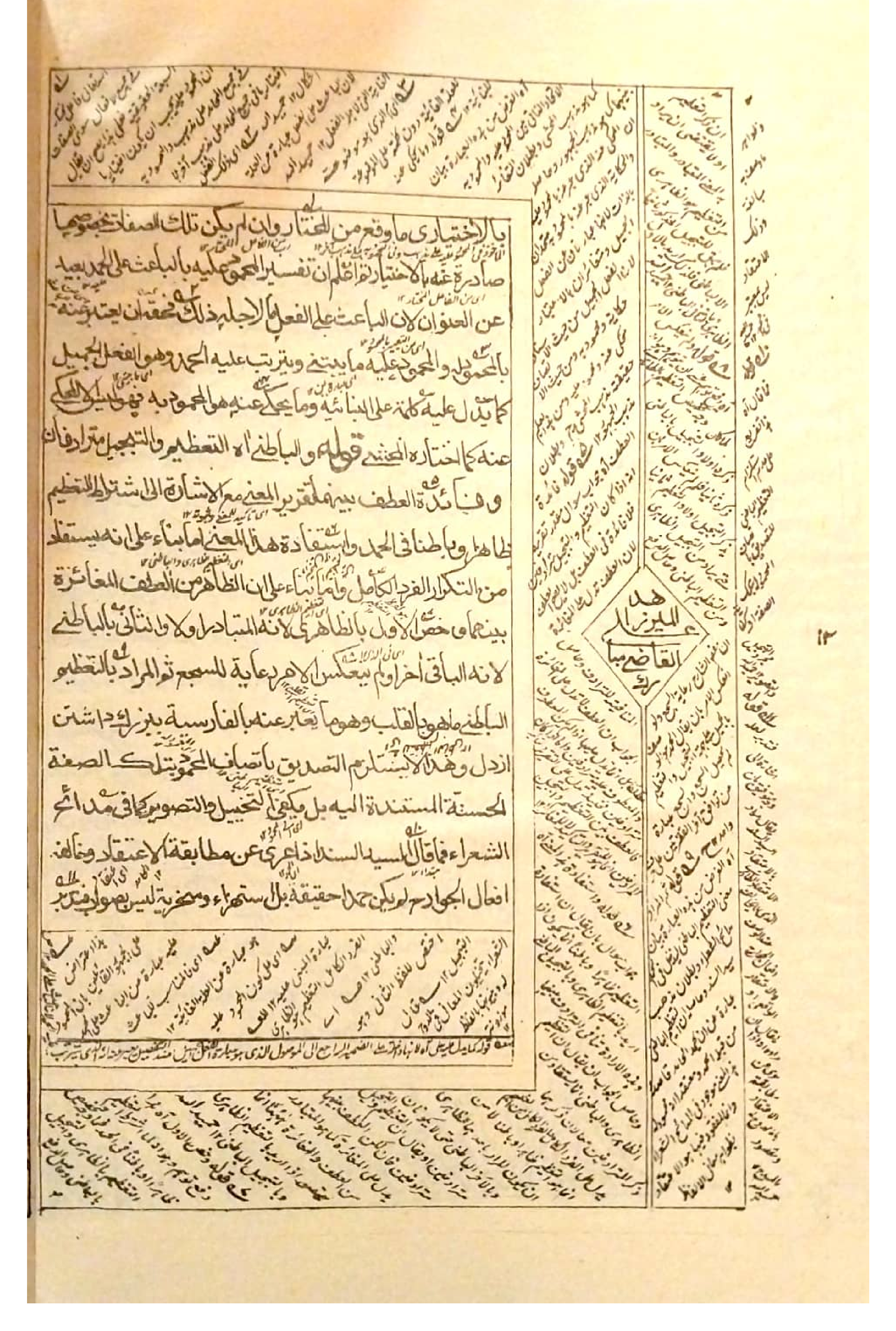


بقية صفحة ٩

مفرغ من قوله فلا فرق بينهما بحسب الحقيقة الا بحسب الحكاية والمحكي
عنه اي في جميع الاوقات الا عند القول بكون احدهما اختياريا وجوبا دون
الاخر كما هو القول الثالث فقوله ان يفرق بعد الا وقع ظرفا بتاويله الى المصدر
واستعمال المصادر في مواضع الظرف شائع ويمكن ان يجعل متعلق
بقوله فما يصلح لاحدهما يصلح للاخر والمال واحد فح يجوز تغائرهما
بالذات قال في الحاشية والتفصيل ان الظاهر ان المحمود عليه ما يترتب
ويبتني عليه الحمد وهو ليس الا ما يحكى عنه بالمحمودية وح لا يكون بينهما
تغائر بالذات و لا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الاخر
فيبطل القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد ما يقع محمودا عليه
في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد يمكن ان يكون بينهما
تغائر بالذات و يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الاخر
لكن يابى عنه الفهم السليم والذهن المستقيم انتهى لا يقال هذا
يبطل القول الاول ايض اذ كون المحمود به فقط اختياريا على تقدير اتحاده
مع المحمود عليه المحكي عنه مما لا يتصور ايضا لانا نقول قوله فقط وقع
مقابلا لقوله في بيان مذهب الثاني ان المحمود به والممدوح به
اختياريان فمعناه دون الممدوح به واما حال المحمود عليه
فمسكوت عنه بخلاف قول الثالث فانه مصرح بتعميم
المحمود به والممدوح به وعليه واعلم ان القوم اختلفوا في المحمود
عليه فالجمهور على انه الباعث على الحمد وقيل ما وقع الحمد بازائه

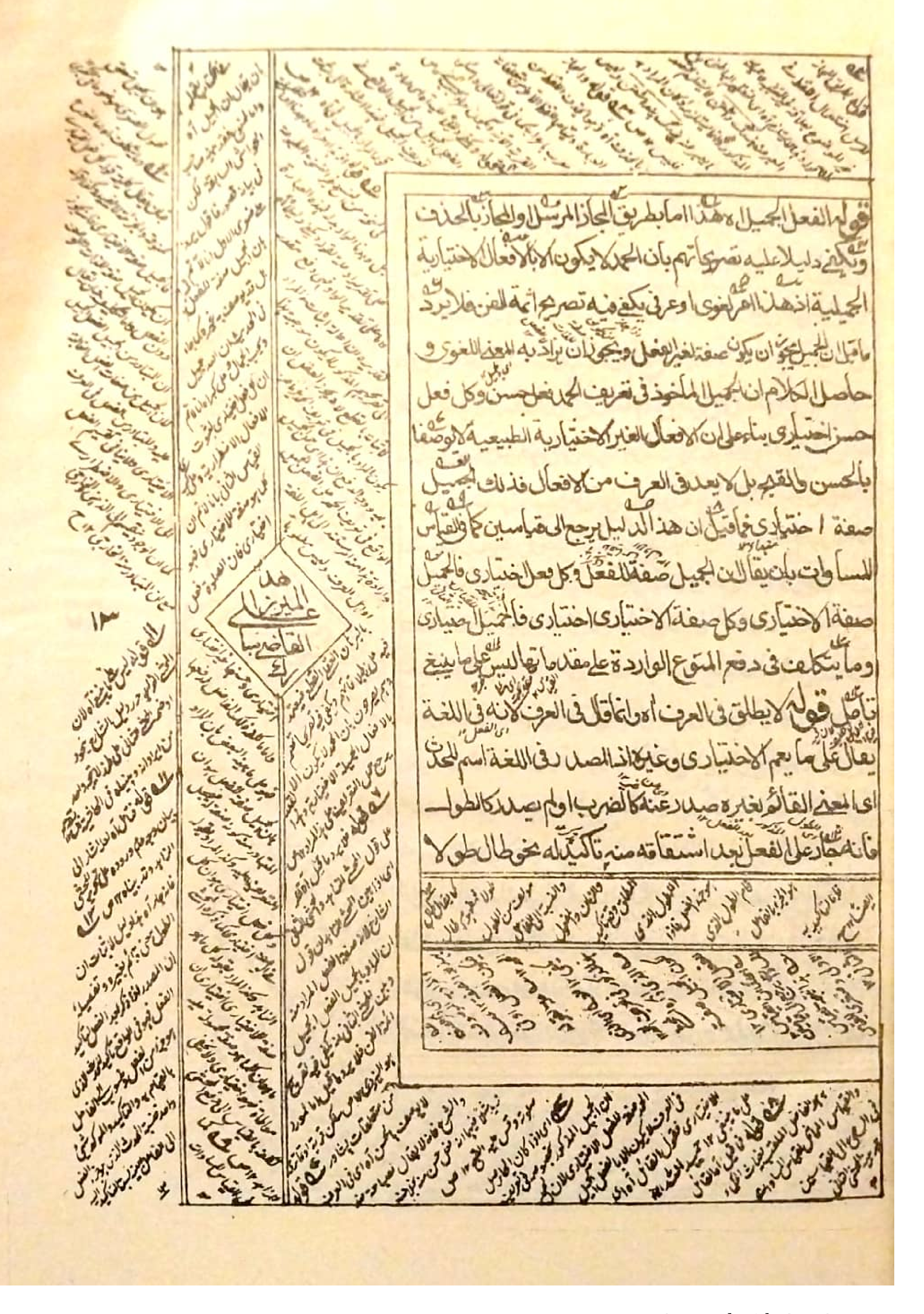
من نعمة اوغيرها سواء كان باعثا اولا كما اذا كان الباعث على الحمد
اعطاء الفرس اياه واعطاء المحمود ثوبا فالواقع بازائه الحمد وما
يقابله اعطاء الثوب وهو المحمود عليه مع ان الباعث عليه غيره
وانت خبير بان ما وقع بازائه متاخر عن الحمد فلا يكون محمودا
عليه اذ المحمود عليه يجب ان يكون مقدما عليه كما يدل عليه كلمة
على وقيل ان ما يقع الحمد بازائه يلزم ان يكون هو الباعث على الحمد
ثم انهم قد ارادوا بالمحمود عليه ما يدخل عليه كلمة على ولام التعليل ونحوهما
فى الكلام وهو ايض قد يكون غير ما يحكى عنه بالمحمود به كقولهم حمدت
الله على انعامه او لانعامه فالمحمود به فى هذا القول هو اسناد الحمد اليه تعالى
والمحكى عنه هو اتصافه تعالى بالمحمود به والمحمود عليه هو الانعام
وهو مغاير بالذات للمحمود به ومن افعاله الاختيارية به فمن ذهب
الى القول الثالث اراد به احد هذه المعانى ورد عليه بان المحمود
عليه فى حمده تعالى على صفاته الحقيقة كالعلم والقدرة وغيرهما لا يمكن
ان يكون اختياريا والا لزم حدوثها وهو بط ومثله يرد على القول الاول
ايض لان تلك الصفات كثيرا ما يجعل محمودا بها اجيب عنه بان
اطلاق الحمد هناك على سبيل المسامحة او يراد بها الافعال
المرتبة عليها واطلاق المبادى على الاثار شائع وقد يقال
الحمد وهو اظهار الصفات الكمالية سواء كان بالقول او بالفعل
وهذا اقوى وحمده تعالى على صفاته من هذا القبيل وقيل المراد

هذا للميرزا على القاضى مبارك



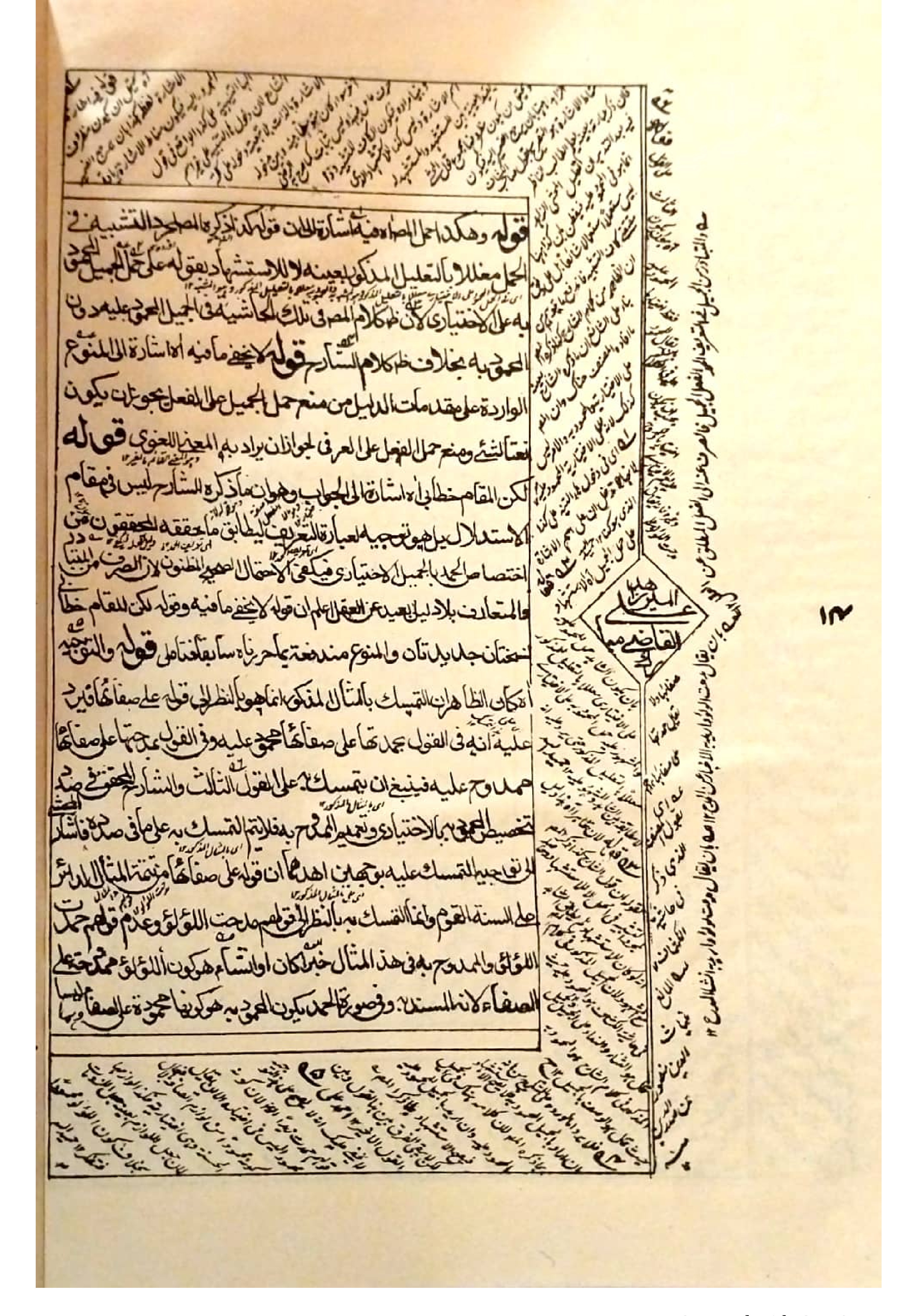
بالاختياري ما وقع من المختار وان لم يكن تلك الصفات خصوصيا
صادرة عنه بالاختيار ثم اعلم ان تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد بعيد
عن العنوان لان الباعث على الفعل ما لاجله ذلك الفعل فحقه ان يعبر عنه
بالمحمود له والمحمود عليه ما ينبغي ويترتب عليه الحمد وهو الفعل الجميل
كما يدل عليه كلمة على البنائية وما يحكى عنه هو المحمود به فهو ليس الا المحكي
عنه كما اختاره المحشي قوله والباطني اه التعظيم والتبجيل مترادفان
وفائدة العطف بينهما تقرير المعنى مع الاشارة الى اشتراط التعظيم
ظاهرا وباطنا في الحمد واستفادة هذا المعنى اما بناء على انه يستفاد
من التكرار الفرد الكامل واما بناء على ان الظاهر من العطف المغائرة
بينهما اي خص الاول بالظاهري لانه المتبادر اولا والثاني بالباطني
لانه الباقي اخرا ولم يعكس الامر رعاية للسجع ثم المراد بالتعظيم
الباطني ما هو بالقلب وهو ما يعبر عنه بالفارسية ببزرگ داشتن
ازدل وهذا لا يستلزم التصديق باتصاف المحمود بتلك الصفة
الحسنة المستندة اليه بل يكفي التخييل والتصوير كما في مدائح
الشعراء فما قال السيد السند اذا عري عن مطابقة الاعتقاد وخالفه
افعال الجوارح لم يكن حمدا حقيقة بل استهزاء وسخرية ليس بصواب فتدبر

١٣



قوله الفعل الجميل اهـ هذا اما بطريق المجاز المرسل والمجاز بالحذف
ويكفي دليلا عليه تصريحاتهم بان الحمد لا يكون الا بالافعال الاختيارية
الجميلية اذ هذا امر لغوي او عرفي يكفي فيه تصريح ائمة الفن فلا يرد
ما قيل ان الجميل يجوز ان يكون صفة لغير الفعل ويجوز ان يراد به المعنى اللغوي و
حاصل الكلام ان الجميل الماخوذ في تعريف الحمد فعل حسن وكل فعل
حسن اختياري بناء على ان الافعال الغير الاختيارية الطبيعية لا توصفا
بالحسن والقبح بل لا يعد في العرف من الافعال فذلك الجميل
صفة اختيارية وما قيل ان هذا الدليل يرجع الى قياسين كما في قياس
المساواة بان يقال ان الجميل صفة الفعل وكل فعل اختياري فالجميل
صفة الاختياري وكل صفة الاختياري اختياري فالجميل اختياري
وما يتكلف في دفع المنوع الواردة على مقدماتها لبس على ما ينبغي
تامل قوله لا يطلق في العرف اه وانما قال في العرف لانه في اللغة
يقال على ما يعم الاختياري وغيره اذ المصدر في اللغة اسم للحدث
اي المعنى القائم بغيره صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالطول
فانه جار على الفعل بعد اشتقاقه منه تاكيدا له نحو طال طولا

١٣

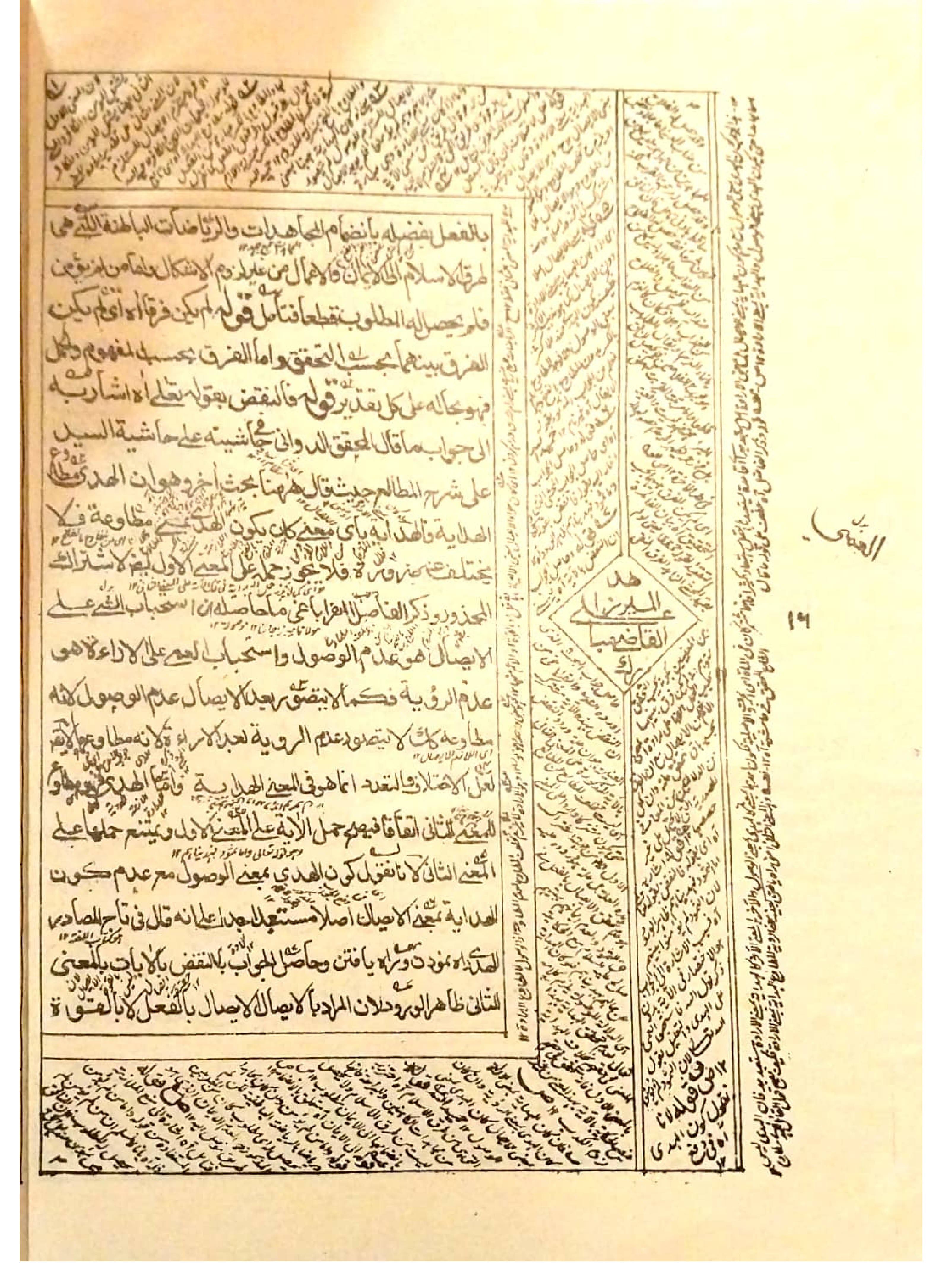


قوله وهكذا احمل المص اه فيه اشارة الى ان قوله كما ذكره المص لمجرد التشبيه في
الحمل معللا بالتعليل المذكور بعينه لا للاستشهاد بقوله على حمل الجميل المحمود
به على الاختياري لأن ظ كلام المص في تلك الحاشية في الجميل المحمود عليه دون
المحمود به بخلاف ظ كلام الشارح قوله لا يخفى ما فيه اه اشارة الى المنوع
الواردة على مقدمات الدليل من منع حمل الجميل على الفعل بجواز ان يكون
نعماء لشيء ومنع حمل الفعل على العرفي لجواز ان يراد به المعنى اللغوي قوله
لكن المقام خطابي اه اشارة الى الجواب وهو ان ما ذكره الشارح ليس في مقام
الاستدلال بل هو توجيه لعبارة التعريف ليطابق ما حققه المحققون من
اختصاص الحمد بالجميل الاختياري فيكفي الاحتمال الصحيح المظنون لان الصرف من المتبادر
المتعارف بلا دليل بعيد عن العقل اعلم ان قوله لا يخفى ما فيه وقوله لكن المقام خطابي
نسختان جديدتان والمنوع مندفعة بما حررناه سابقا فتامل قوله والتوجيه
انه كان الظاهر ان التمسك بالمثال المذكور انما هو بالنظر الى قوله على صفائها فيرد
عليه انه في القول بحمدتها على صفائها محمود عليه وفي القول حمدتها على صفائها
محمود عليه فينبغي ان يتمسك به على القول الثالث والشارح المحقق في صدد
تخصيص المحمود به بالاختياري وتعميم المحمود عليه فلا يتم التمسك به على ما في صدده فاشار
الى توجيه التمسك عليه بوجهين احدهما ان قوله على صفائها منزلة المثال الدائر
على السنة القوم وانما التمسك به بالنظر الى قولهم مدحت اللؤلؤ وعدم قولهم حمدت
اللؤلؤ والممدوح به في هذا المثال خبر كان او اسمه هو كون اللؤلؤ ممدوحا على
الصفاء لانه المسند اليه وفي صورة الحمد يكون المحمود به هو كونها محمودة على الصفاء وهما

باختيار دين وانما قال سواء كان هذا المثال اخبارا ادفعا لما يتوهم من ان هذا
التوجيه على تقدير كون المثال انشاء ظ واما على تقدير خبريته فغير ظ بل الظ
من هذا ان المدح كان بغير هذا القول اعنى باصفا ووجه الدفع ان الاخبار بالحمد
او للمدح ايضا او مدح وحمد كما هو المشهور وثانيا انه تسليم التمسك نظرا الى قوله على اصفها
بل نقول فيه ايضا اسناد الصفاء الى اللؤلؤ فهو ممدوح به ولا ينافى لكونه ممدوحا عليه فى
الكلام بل كلما كان ممدوحا عليه فى الكلام يكون ممدوحا به ايضا فيه من حيث اسناده
واضافته الى الممدوح من غير عكس فلا تلازم بينهما بحسب الوقوع فى الكلام بل عموم
مطلق وان كان بحسب الوقوع فى نفس الامر متلازمين على تقدير عدم اخذ الاختيارية
فى احدهما فقط وهكذا حال المحمود عليه وبه بحسب الوقوع فى الكلام و
الوقوع فى نفس الامر فافهم **قوله** وقد يقع حمد تعالى اه اى بدون ذكر المحمود عليه
هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه فى الكلام والا لا يصح حمدها كما لا يصح
حمدها على صفائها ضرورة انه يجب فى الحمد ما هو محمود عليه فى الواقع وهو على تقدير القول باختياريته
لا يمكن فى اللؤلؤ كذا نقل عنه **قوله** لا بحسب الصدق مطلقا اى لا مطلقا ولا من وجه لكون كل من
الدلالتين من المعانى المصدرية التى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها فلا يصح حمل كل واحد
منهما على الاخر المغاير له بحسب الذات والمفهوم فتامل **قوله** الايصال بالفعل اه قيل ان كان المطلوب
هو لفلاح الدنيا والاخرة فطريق الاسلام موصل اليه بالفعل اذ ما الايمان فكل من امن عذب ان
الدارين عاجلا واجلا بفضل من الله تعالى وان كان المطلوب الوصول الى الله تعالى فليصل اليه بالفعل
لا يخلوا عن ابتكاله قوله معرفة كنه الله تعالى ممتنع والرؤية غير واقع فى الدنيا فليس
بمطلوب شرعا والمراد بالوصول الى الله تعالى الوصول الى مرتبة القرب فى الاخلاص المحض ولما يحصل

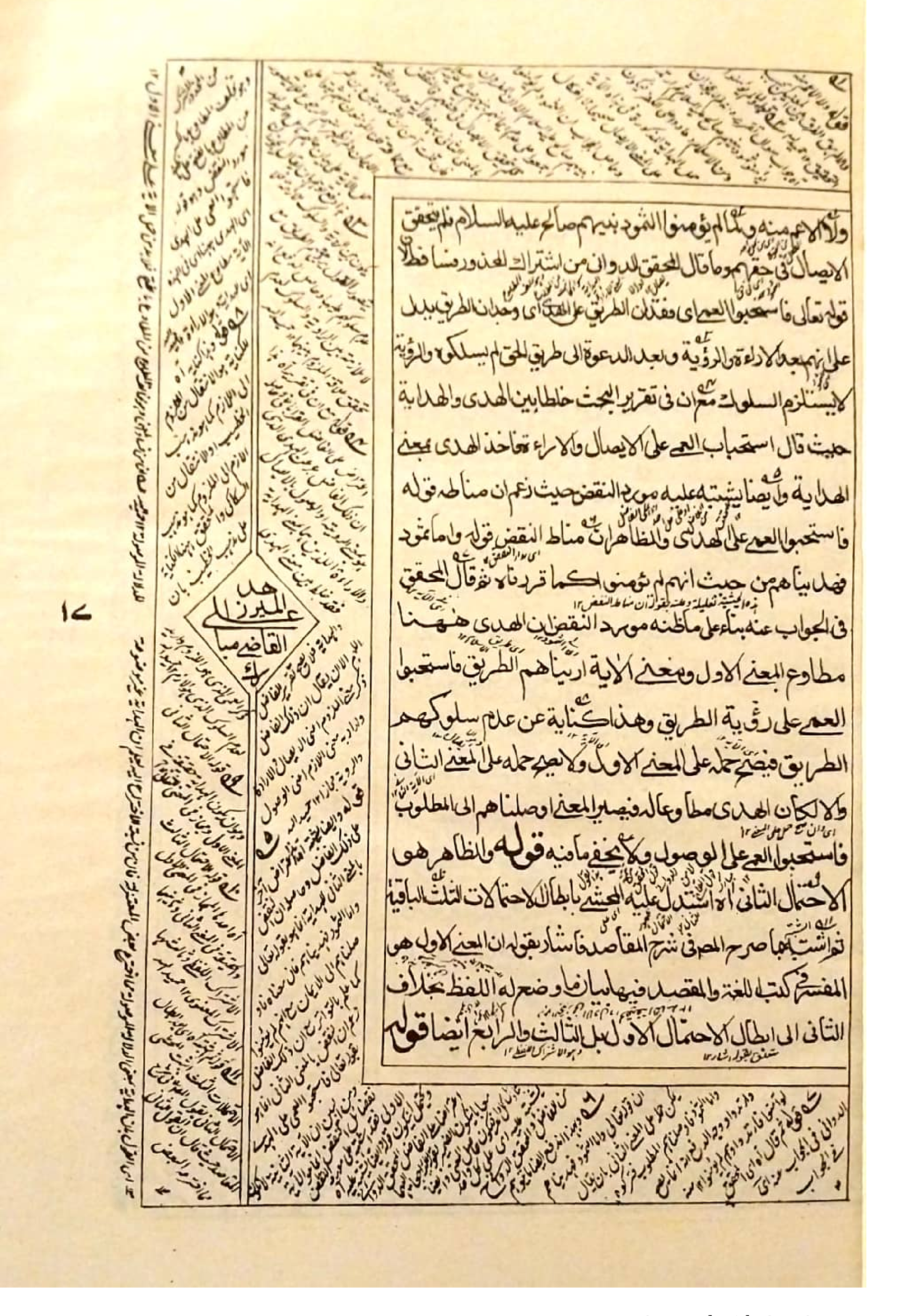
هذ الميرزا على القاضى مبارك

١٥

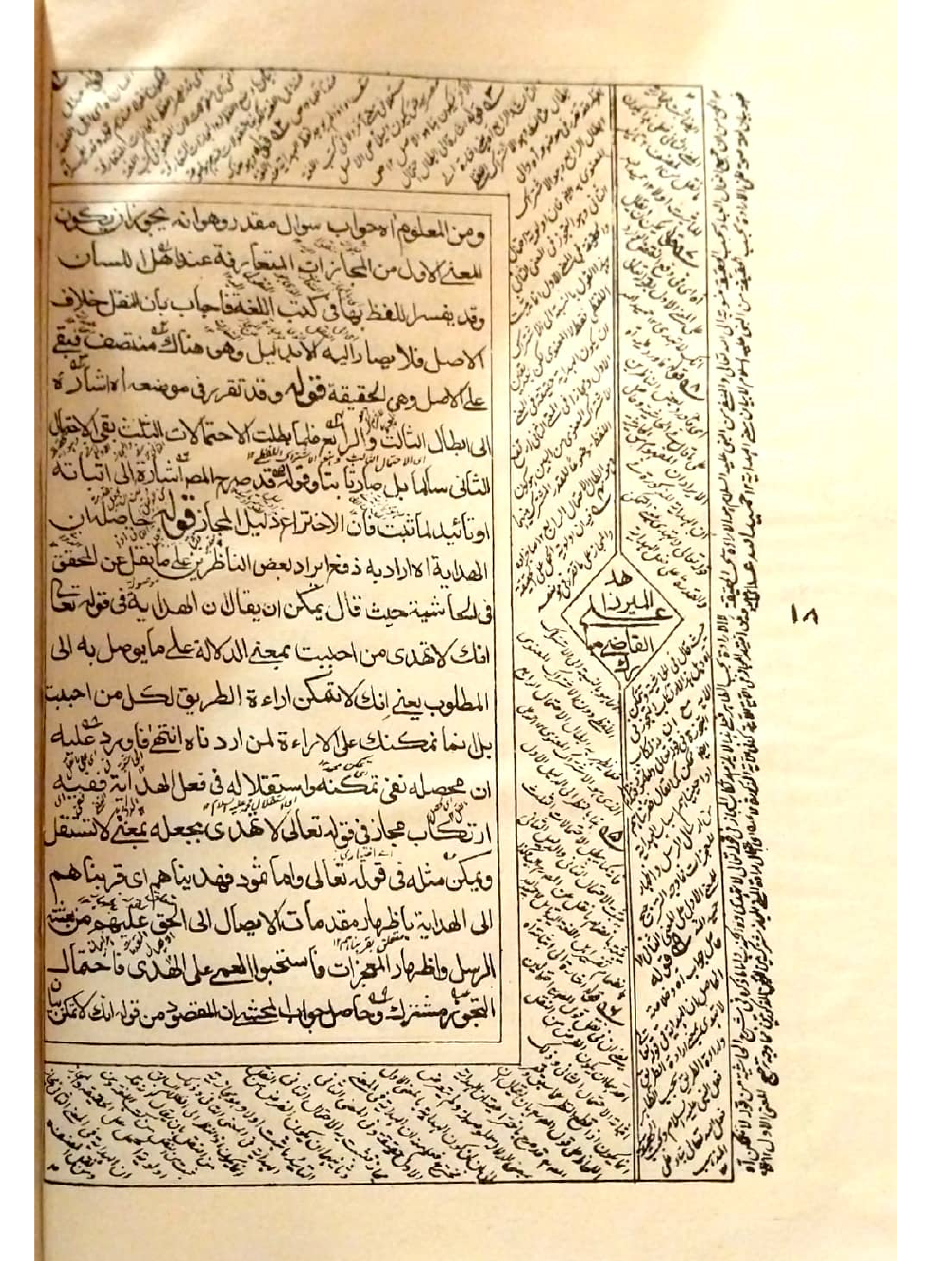


بالفعل بفضله بانضمام المجاهدات والرياضات الباطنة التي هي
لمرقاة الاسلام الى الايمان والاعمال من غير لزوم الاشكال علما من لم يؤمن
فلم يحصل له المطلوب قطعا فتامل قوله لم يكن فرقا اه اي لم يكن
الفرق بينهما بحسب التحقق واما الفرق بحسب المفهوم والحمل
فهو بحاله على كل تقدير قوله فالنقض بقوله تعالى اه اشار به
الى جواب ما قال المحقق الدواني في حاشيته على حاشية السيد
على شرح المطالع حيث قال ههنا بحث اخر وهو ان الهدى مطاوع
الهداية والهداية باي معنى كان يكون الهدى بمعنى مطاوعه فلا
يختلف عنه ضرورة فلا يجوز حمله على المعنى الاول لبعض الاشتراك
المحذور وذكر الفاضل القراباغي ما حاصله ان استحباب العمى على
الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الاراءة هو
عدم الرؤية فكما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول لانه
مطاوعه كذلك لا يتصور عدم الرؤية بعد الاراءة لانه مطاوعها ايضا
لعل الاختلاف والتعدد انما هو في المعنى الهداية واما الهدى فهو
للمعنى الثاني اتفاقا فيصح حمل الآية على المعنى الاول ويمتنع حملها على
المعنى الثاني لانا نقول كون الهدى بمعنى الوصول مع عدم كون
الهداية بمعنى الايصال اصلا مستبعد جدا على انه قال في تاج المصادر
الهدى راه نمودن وراه يافتن وحاصل الجواب بالنقض بالآيات بالمعنى
الثاني ظاهر الورود لان المراد بالايصال الايصال بالفعل لا بالقوة

هذا المير زاهد على القاضي مبارك

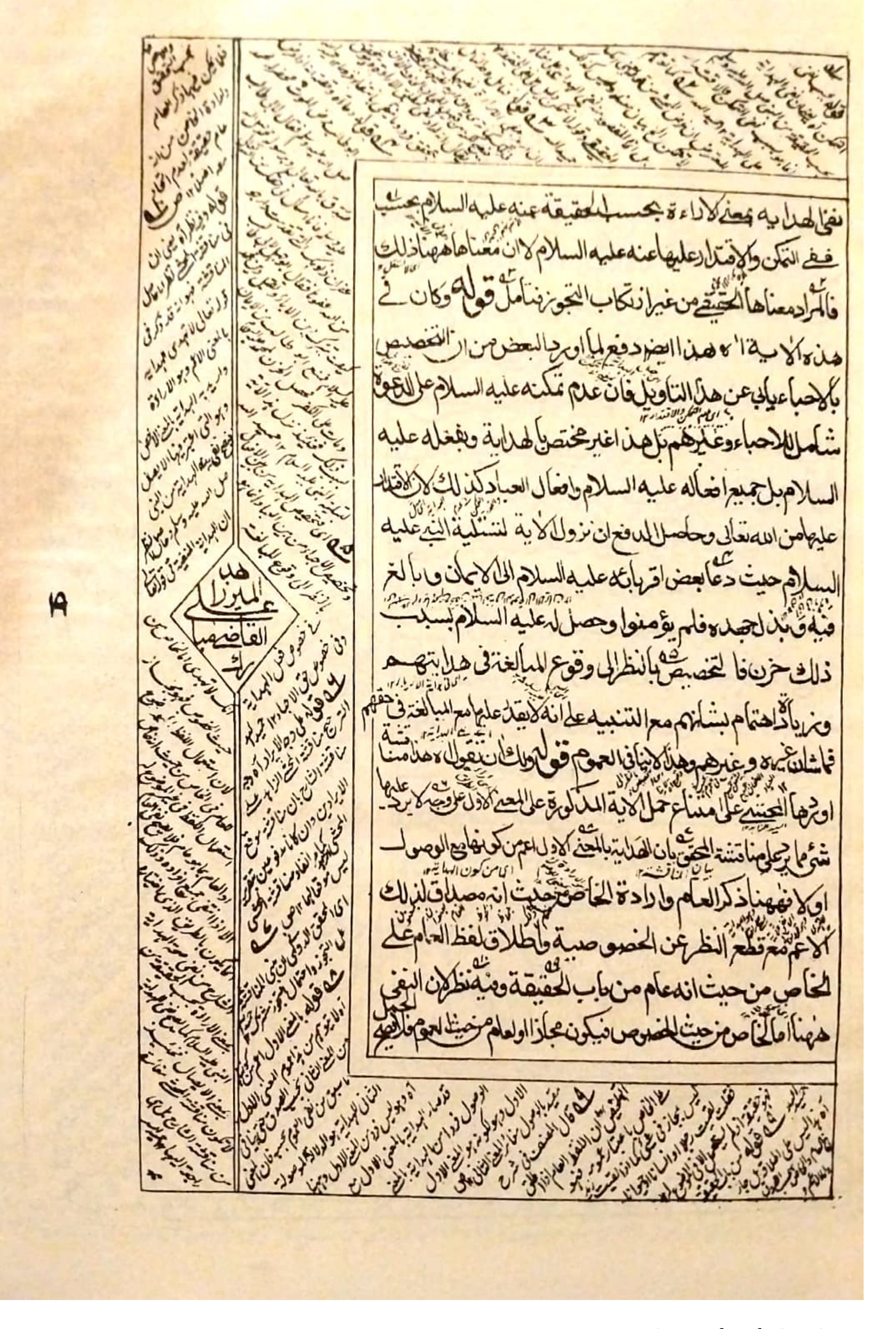


ولا اهم منه وكما لم يؤمنوا الثمود بنبيهم صالح عليه السلام لم يتحقق
الايصال في حقهم وما قال المحقق الدواني من اشتراك الهدى ورسا فطلا
قوله تعالى فاستحبوا العمى اي فقدان الطريق على الهدى اي وجدان الطريق يدل
على انهم بعد الاراءة والرؤية وبعد الدعوة الى طريق الحق لم يسلكوه والرؤية
لا يستلزم السلوك ثم ان في تقرير البحث خلطا بين الهدى والهداية
حيث قال استحباب العمى على الايصال والاراءة تماخذ الهدى بمعنى
الهداية وايضا يشتبه عليه مورد النقض حيث زعم ان مناطه قوله
فاستحبوا العمى على الهدى والظاهر ان مناط النقض قوله واما ثمود
فهديناهم من حيث انهم لم يؤمنوا كما قررناه ثم قال المحقق
في الجواب عنه بناء على ما ظنه مورد النقض ان الهدى ههنا
مطاوع المعنى الاول ومعنى الاية اريناهم الطريق فاستحبوا
العمى على رؤية الطريق وهذا كناية عن عدم سلوكهم
الطريق فيصح حمله على المعنى الاول ولا يصح حمله على المعنى الثاني
والا لكان الهدى مطاوعا له فيصير المعنى اوصلناهم الى المطلوب
فاستحبوا العمى على الوصول ولا يخفى ما فيه **قوله** والظاهر هو
الاحتمال الثاني اه استدل عليه المحشي بابطال الاحتمالات الثلث الباقية
ثم اثبته بما صرح المص في شرح المقاصد فاشار بقوله ان المعنى الاول هو
المفسر في كتب اللغة والمقصد فيها بيان ما وضع له اللفظ بخلاف
الثاني الى ابطال الاحتمال الاول بل الثالث والرابع ايضا **قوله**

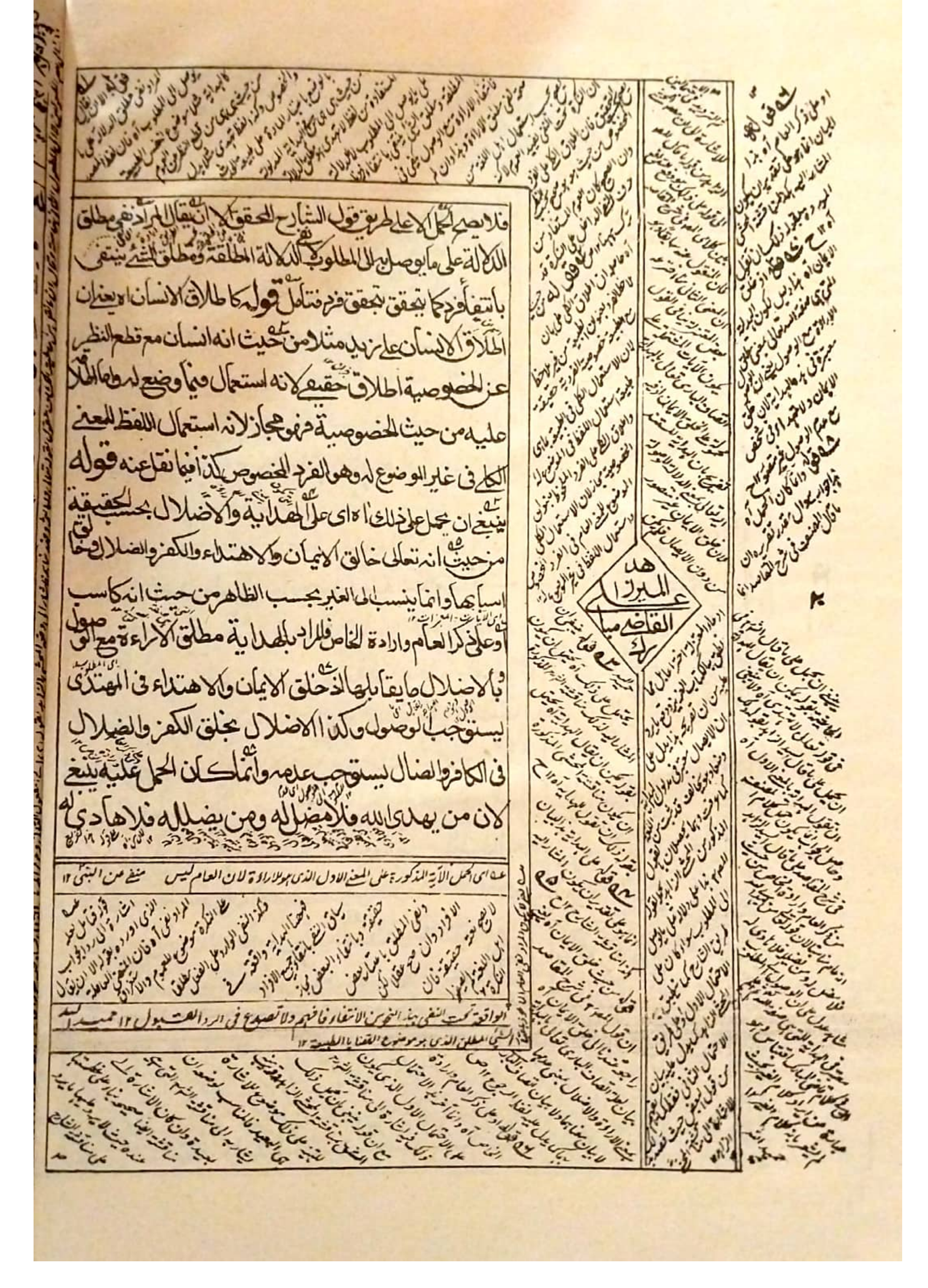


ومن المعلوم انه جواب سوال مقدر وهو انه يجوز ان يكون المعنى الاول من المجازات المتعارفة عند اهل اللسان وقد يفسر اللفظ بها في كتب اللغة فاجاب بان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وهي هناك منتف فبقي على الاصل وهي الحقيقة **قوله** وقد تقرر في موضعه اه اشارة الى ابطال الثالث والرابع فلما بطلت الاحتمالات الثلث بقي الاحتمال الثاني سالما بل صار ثابتا وقوله قد صرح المص اشارة الى اثباته او تائيد لما ثبت فان الاختراع دليل المجاز **قوله** حاصله ان الهداية الارادية دفع ايراد بعض الناظرين على ما نقل عن المحقق في الحاشية حيث قال يمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على ما يوصل به الى المطلوب يعني انك لا تتمكن اراءة الطريق لكل من احببت بل انما نمكنك على الاراءة لمن اردناه انتهى فاورد عليه ان محصله نفي تمكنه واستقلاله في فعل الهداية ففيه ارتكاب مجاز في قوله تعالى لا تهدي بجعله بمعنى لا تستقل ويمكن مثله في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي قربناهم الى الهداية باظهار مقدمات الايصال الى الحق عليهم من بعثة الرسل واظهار المعجزات فاستحبوا العمى على الهدى فاحتمال التعبير مشترك وحاصل جواب المحشي ان المقصود من قوله انك لا تمكن بيان

١٨

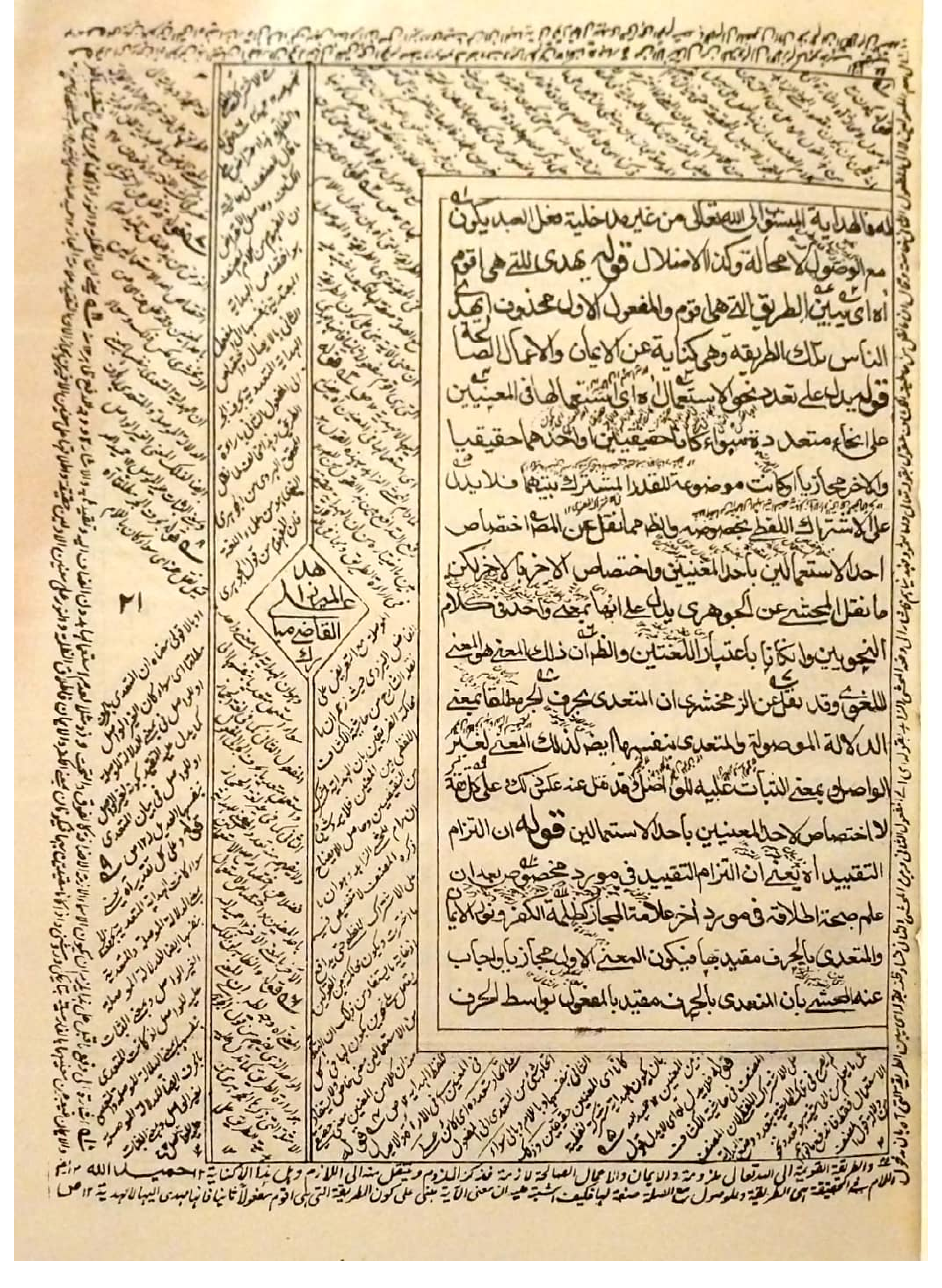


نفي الهداية بمعنى الاراءة بحسب الحقيقة عنه عليه السلام بحسب
ففي التمكن والاقتدار عليها عنه عليه السلام لان معناها ههنا ذلك
فالمراد معناها الحقيقي من غير ارتكاب التجوز فتامل قوله وكان في
هذه الاية ا ه هذا ايضا دفع لما اورد البعض من ان التخصيص
بالاحباء يابى عن هذا التاويل فان عدم تمكنه عليه السلام على الدعوة
شامل للاحباء وغيرهم بل هذا غير مختص بالهداية وبفعله عليه
السلام بل جميع افعاله عليه السلام وافعال العباد كذلك لان الاقتدار
عليها من الله تعالى وحاصل الدفع ان نزول الاية لتسلية النبي عليه
السلام حيث دعا بعض اقربائه عليه السلام الى الايمان وبالغ
فيه وبذل جهده فلم يؤمنوا وحصل له عليه السلام بسبب
ذلك حزن فالتخصيص بالنظر الى وقوع المبالغة في هدايتهم
وزيادة اهتمام بشانهم مع التنبيه على انه لا يقدر عليها مع المبالغة في حقهم
فما شانك غيره وغيرهم وهذا لا ينافي العموم قوله ولك ان تقول ا ه هذا منا قشة
اوردها المحشي على منشاء حمل الاية المذكورة على المعنى الاول على وجه لا يرد عليها
شيء مما يرد على مناقشة المحقق بان الهداية بالمعنى الاول اعم من كونها مع الوصول
او لا فههنا ذكر العام واراد الخاص من حيث انه مصداق لذلك
الاعم مع قطع النظر عن الخصوصية واطلاق لفظ العام على
الخاص من حيث انه عام من باب الحقيقة وفيه نظر لان النفي
ههنا اما للخاص من حيث الخصوص فيكون مجازا او للعام من حيث العموم فلا يصح



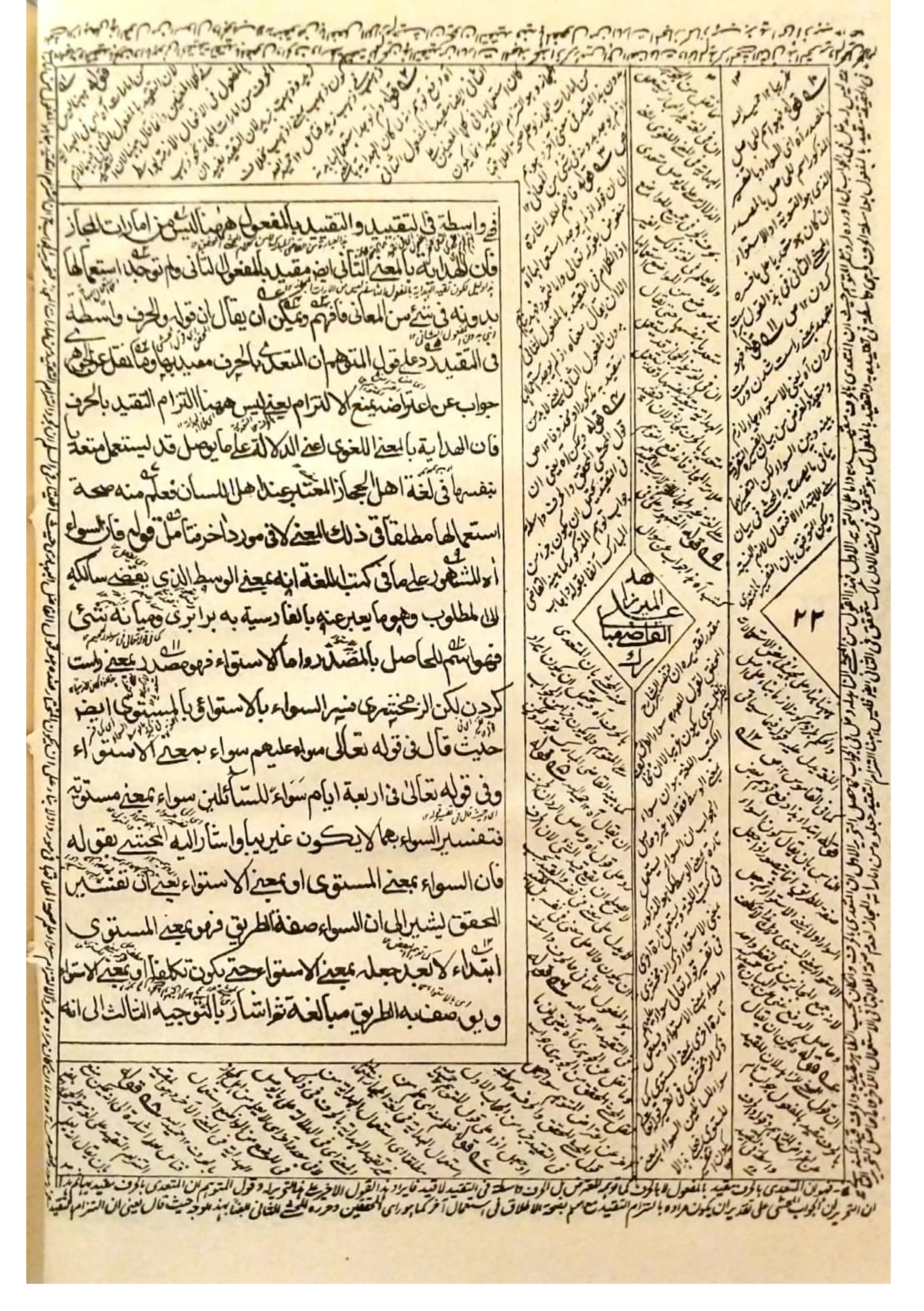
هدية المبرز على القاضي مبارك

فلا يصح الحمل الا على طريق قول الشارح المحقق لا انه يقال المراد نفي مطلق
الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لا الدلالة المطلقة ومطلق الشيء ينتفي
بانتفاء فرد كما يتحقق بتحقق فرد فتامل قوله كاطلاق الانسان اي نحو ان
اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع قطع النظر
عن الخصوصية اطلاق حقيقي لانه استعمال فيما وضع له واما اطلاقه
عليه من حيث الخصوصية فهو مجاز لانه استعمال اللفظ للمعنى
الكلي في غير الموضوع له وهو الفرد المخصوص كذا فيما نقل عنه قوله
ينبغي ان يحمل على ذلك اه اي على الهداية والاضلال بحسب الحقيقة
من حيث انه تعالى خالق الايمان والاهتداء والكفر والضلال او خالق
اسبابها وانما ينسب الى الغير بحسب الظاهر من حيث انه كاسب
او على ذكر العام وارادة الخاص فالمراد بالهداية مطلق الارادة مع الوصول
وبالاضلال ما يقابلها اذ خلق الايمان والاهتداء في المهتدي
يستوجب الوصول وكذا الاضلال بخلق الكفر والضلال
في الكافر والضال يستوجب عدمه وانما كان الحمل عليه ينبغي
لان من يهدي الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له



لا موالهداية الموصلة الى الله تعالى من غير مداخلية فعل العبد يكون
مع الوصول لا محالة وكذا الاضلال **قوله** يهدي للتي هي اقوم
اه اي يبين الطريق التي هي اقوم والمفعول الاول محذوف اي يهدي
الناس تلك الطريقة وهي كناية عن الايمان والاعمال الصالحة
قوله يدل على تعدد نحو الاستعمال ه اي استعمالها في المعنيين
على انحاء متعددة سواء كانا حقيقيين او احدهما حقيقيا
والاخر مجازيا او كانت موضوعة للقدر المشترك بينهما فلا يدل
على الاشتراك اللفظي بخصوصه والظاهر مما نقل عن المصنف اختصاص
احد الاستعمالين باحد المعنيين واختصاص الاخر بالاخر لكن
ما نقل المحشي عن الجوهري يدل على انها بمعنى واحد وكلام
النحويين وانكارها باعتبار اللغتين والظاهر ان ذلك المعنى هو المعنى
اللغوي وقد نقل عن الزمخشري ان المتعدي بحرف الجر مطلقا بمعنى
الدلالة الموصولة والمتعدي بنفسها ايضا كذلك المعنى لغير
الواصل بمعنى الثبات عليه للواصل وهذا نقل عنه عكس ذلك على كل حال
لا اختصاص لاحد المعنيين باحد الاستعمالين **قوله** ان التزام
التقييد اه يعني ان التزام التقييد في مورد مخصوص بعد ان
علم صحة الاطلاق في مورد اخر علامة المجاز كلمة الكفر ونور الايمان
والمتعدي بالحرف مقيد بها فيكون المعنى الاول مجازيا واجاب
عنه المحشي بان المتعدي بالحرف مقيد بالمعنى بواسط الحرف

٢١



في واسطة في التقييد والتقييد بالمفعول ههنا ليس من امارات المجاز

فان الهداية بالمعنى الثاني ايضا مقيد بالمفعول الثاني ولم توجد استعمالها

بدونه في شيء من المعاني فافهم ويمكن ان يقال ان قوله والحرف واسطة

في التقييد رد على قول المتوهم ان المتعدي بالحرف معيد بها وما نقل عن الجوهري

جواب عن اعتراض يمنع الالتزام يعني ليس ههنا التزام التقييد بالحرف

فان الهداية بالمعنى اللغوي اعني الدلالة على ما يوصل قد يستعمل متعدية

بنفسها في لغة اهل الحجاز المعتبر عند اهل اللسان فعلم منه صحة

استعمالها مطلقا في ذلك المعنى لا في مورد اخر فتامل قوله فان السواء

او المشهور على ما في كتب اللغة انه بمعنى الوسط الذي يفضي سالكه

الى المطلوب وهو ما يعبر عنه بالفارسية به برابري وميانه شيء

فهو اسم للحاصل بالمصدر واما الاستواء فهو مصدر بمعنى راست

كردن لكن الزمخشري فسر السواء بالاستواء وبالمستوي ايضا

حيث قال في قوله تعالى سواء عليهم سواء بمعنى الاستواء

وفي قوله تعالى في اربعة ايام سواء للسائلين سواء بمعنى مستوية

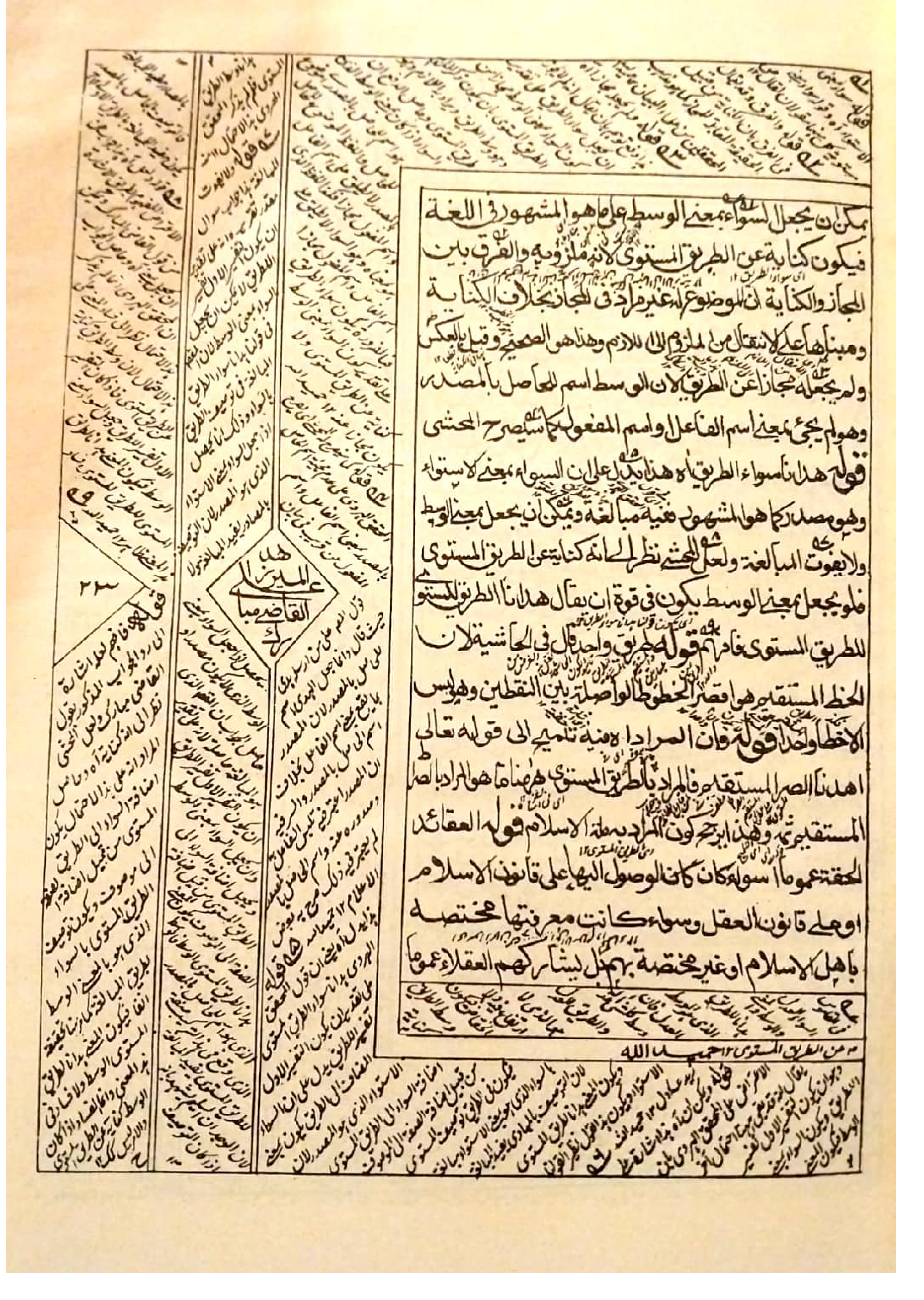
فتفسير السواء بهما لا يكون غريبا واشار اليه المحشي بقوله

فان السواء بمعنى المستوي او بمعنى الاستواء يعني ان تفسير

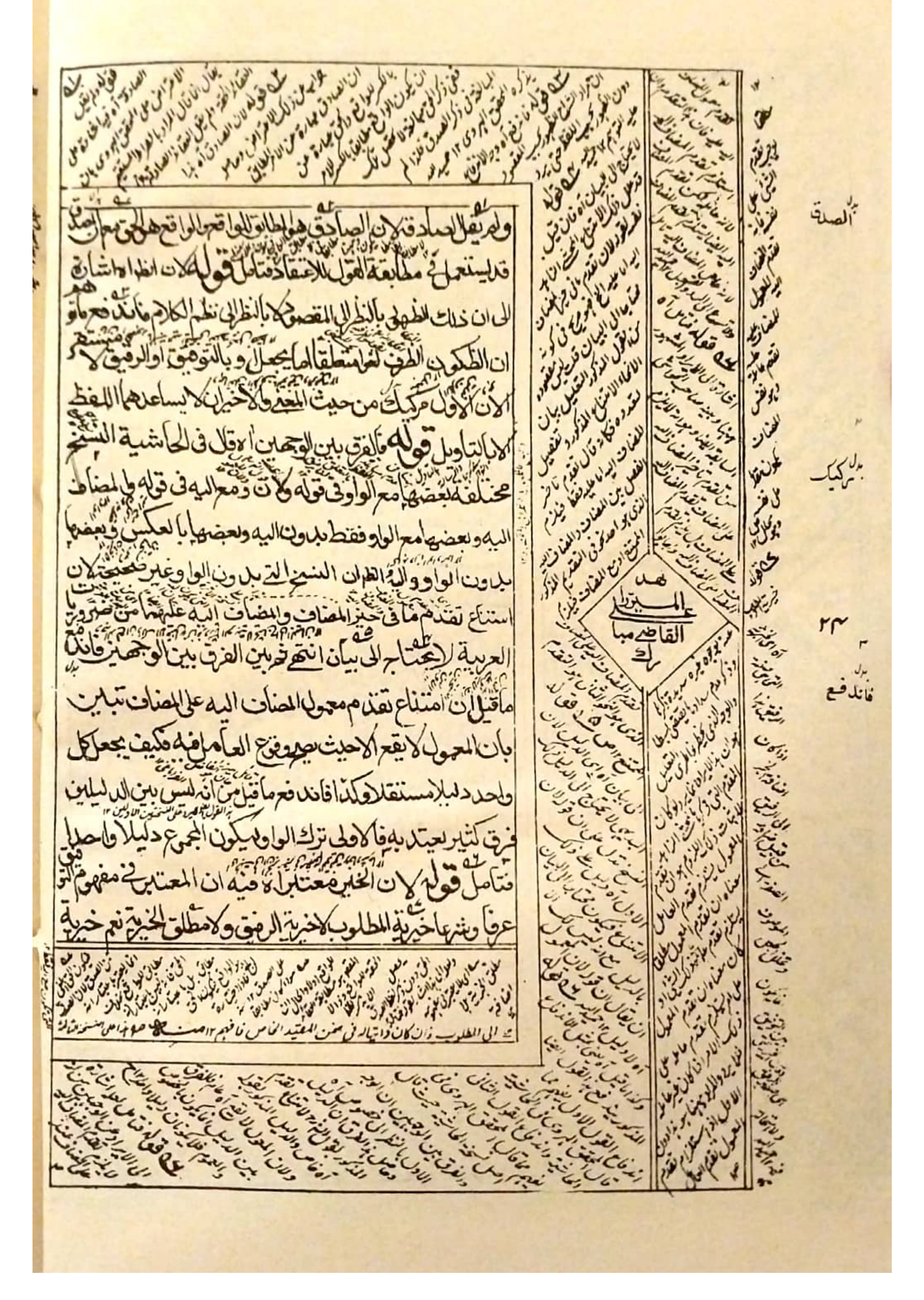
المحقق ليشير الى ان السواء صفة الطريق فهو بمعنى المستوي

ابتداء لا بعد جعله بمعنى الاستواء حتى يكون تكلفا او بمعنى الاستواء

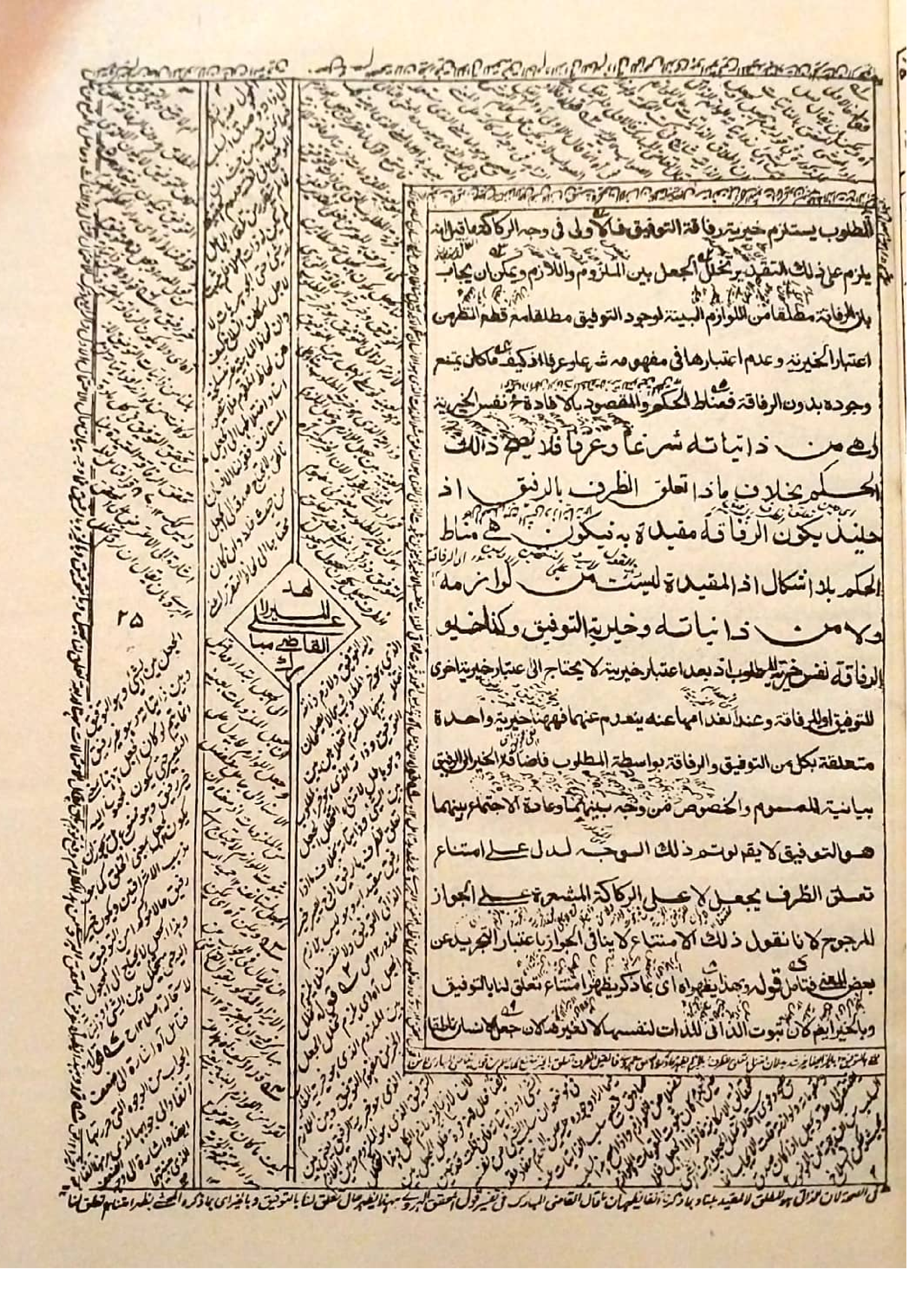
ويوصف به الطريق مبالغة ثم اشار بالتوجيه الثالث الى انه



يمكن ان يجعل السواء بمعنى الوسط على ما هو المشهور في اللغة
فيكون كناية عن الطريق المستوي لانه ملزومه والفرق بين
المجاز والكناية ان الموضوع له غير مراد في المجاز بخلاف الكناية
ومبناها على الانتقال من الملزوم الى اللازم وهذا هو الصحيح وقيل بالعكس
ولم يجعله مجازا عن الطريق لان الوسط اسم للحاصل بالمصدر
وهو لم يجئ بمعنى اسم الفاعل واسم المفعول كما سيصرح المحشي
قوله هدانا سواء الطريق اه هذا يدل على ان السواء بمعنى الاستواء
وهو مصدر كما هو المشهور ففيه مبالغة ويمكن ان يجعل بمعنى الوسط
ولا يفوت المبالغة ولعل المحشي نظر الى انه كناية عن الطريق المستوي
فلو يجعل بمعنى الوسط يكون في قوة ان يقال هدانا الطريق المستوي
للطريق المستوي فافهم قوله طريق واحد قال في الحاشية لان
الخط المستقيم هو اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وهو ليس
الا خطا واحدا قوله فان المراد اه فيه تلميح الى قوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم فالمراد بالطريق المستوي ههنا ما هو المراد بالصراط
المستقيم ثمه وهذا يرجح كون المراد به ملة الاسلام قوله العقائد
الحقة عموما سواء كان الوصول اليها على قانون الاسلام
او على قانون العقل وسواء كانت معرفتها مختصة
باهل الاسلام او غير مختصة بهم بل يشاركهم العقلاء عموما



ولم يقل الصادق لان الصادق هو المطابق للواقع والواقع هو الحق ومعان الصدق
قد يستعمل في مطابقة القول للاعتقاد فتامل قوله لان الفطنا اشارة
الى ان ذلك الظهور بالنظر الى المقصود لا بالنظر الى نظم الكلام فانه فرع
ان الظكوين الظرف لغو متعلقا اما بجعل و بالتوفيق او الرفيق لا
لان الاول مركيك من حيث المعنى والاخيران لا يساعدهما اللفظ
الا بالتاويل قوله فالفرق بين الوجهين الخ قال في الحاشية النسخ
مختلفة بعضها مع الواو في قوله لان ومع اليه في قوله على المضاف
اليه وبعضها مع الواو فقط بدون اليه وبعضها بالعكس وبعضها
بدون الواو واليه والظاهر ان النسخ التي بدون الواو غير صحيحة لان
امتناع تقدم ما في حيز المضاف والمضاف اليه عليهما من ضروريات
العربية لا يحتاج الى بيان انتهى ثم بين الفرق بين الوجهين فانه
ما قيل ان امتناع تقدم معمول المضاف اليه على المضاف تبيين
بان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فيه فكيف يجعل كل
واحد دليلا مستقلا وكذا فانه فرع ما قيل من انه ليس بين الدليلين
فرق كثير يعتد به فالاولى ترك الواو ويكون المجموع دليلا واحدا
فتامل قوله لان الخبر معتبر الخ فيه ان المعتبر في مفهوم التو
عرفا وشرعا خيرية المطلوب لا خيرية الرفيق ولا مطلق الخيرية نعم خيرية

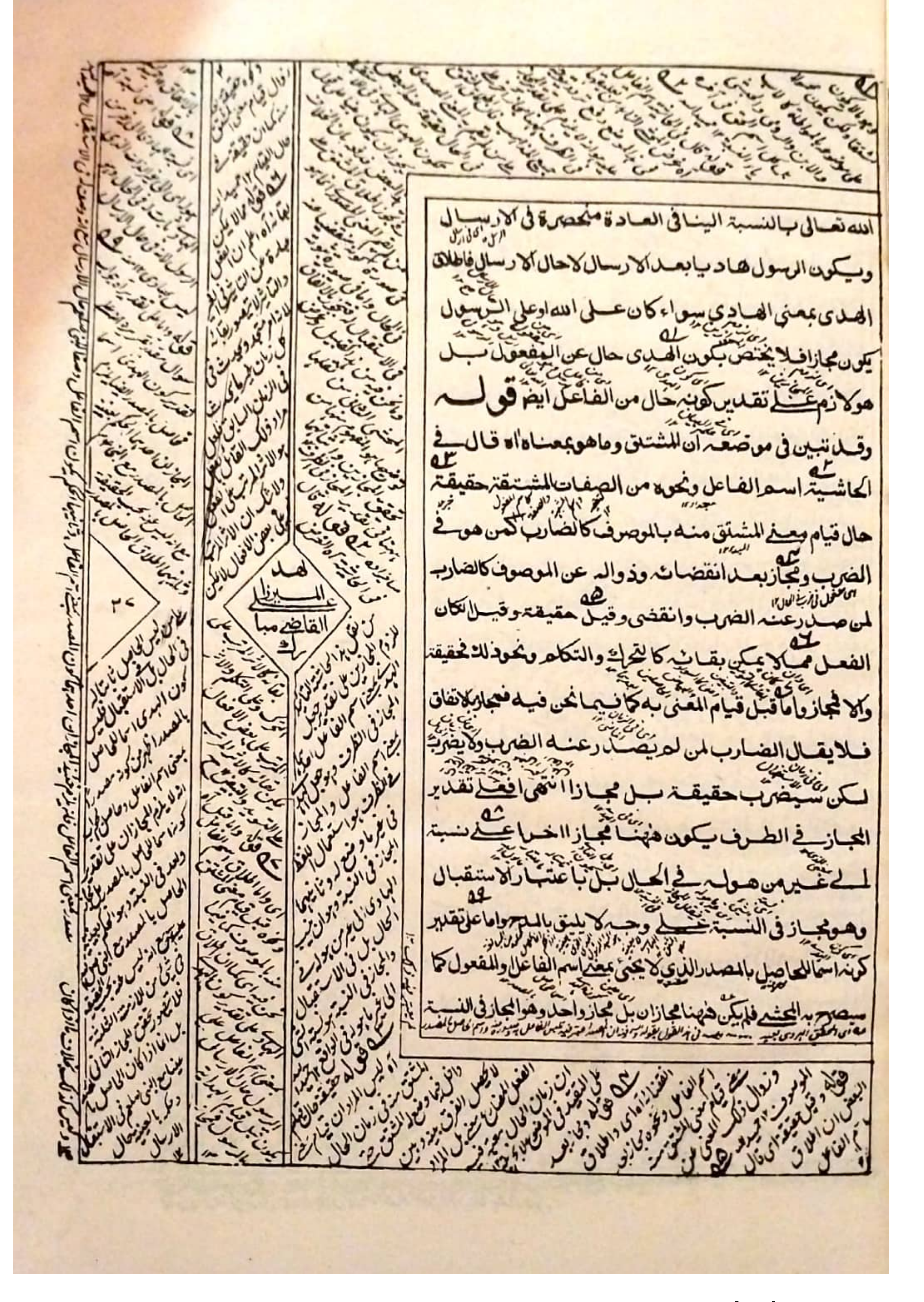


المطلوب يستلزم خيرية رفاقة التوفيق فالاولى في وجه الركاكة ما قيل انه
يلزم على ذلك التقدير تخلل الجعل بين الملزوم واللازم ويمكن ان يجاب
بان الرفاقة مطلقا من اللوازم البينة لوجود التوفيق مطلقا مع قطع النظر عن
اعتبار الخيرية وعدم اعتبارها في مفهومه شرعا وعرفا اذ كيف ما كان يمتنع
وجوده بدون الرفاقة فمناط الحكم والمقصود بالافادة نفس الخيرية
التي هي من ذاتياته شرعا وعرفا فلا يصح ذلك
الحكم بخلاف ما اذا تعلق الظرف بالرفيق اذ
حينئذ يكون الرفاقة مقيدة به فيكون هي مناط
الحكم بلا اشكال اذ المقيدة ليست من لوازمه
ولا من ذاتياته وخيرية التوفيق وكذا خيرية
الرفاقة نفس خيرية المطلوب اذ بعد اعتبار خيريته لا يحتاج الى اعتبار خيرية اخرى
للتوفيق او للرفاقة وعند انعدامها عنه ينعدم عنهما فههنا خيرية واحدة
متعلقة بكل من التوفيق والرفاقة بواسطة المطلوب فاضافة الخير الى الرفيق
بيانية للعموم والخصوص من وجه بينهما وعادة الاجتماع بينهما
هو التوفيق لا يقم لو تم ذلك الوجه لدل على امتناع
تعلق الظرف بجعل لا على الركاكة المشعرة على الجواز
المرجوح لانا نقول ذلك الامتناع لا ينافي الجواز باعتبار التجريد عن
بعض المعنى فتامل قوله وبهذا يظهر اه اي بما ذكرنا يظهر امتناع تعلق لنا بالتوفيق
وبالخير ايضا لان ثبوت الذاتي للذات لنفسها لا لغيرها فلا كان جعل الانسان ناطقا

٢٥

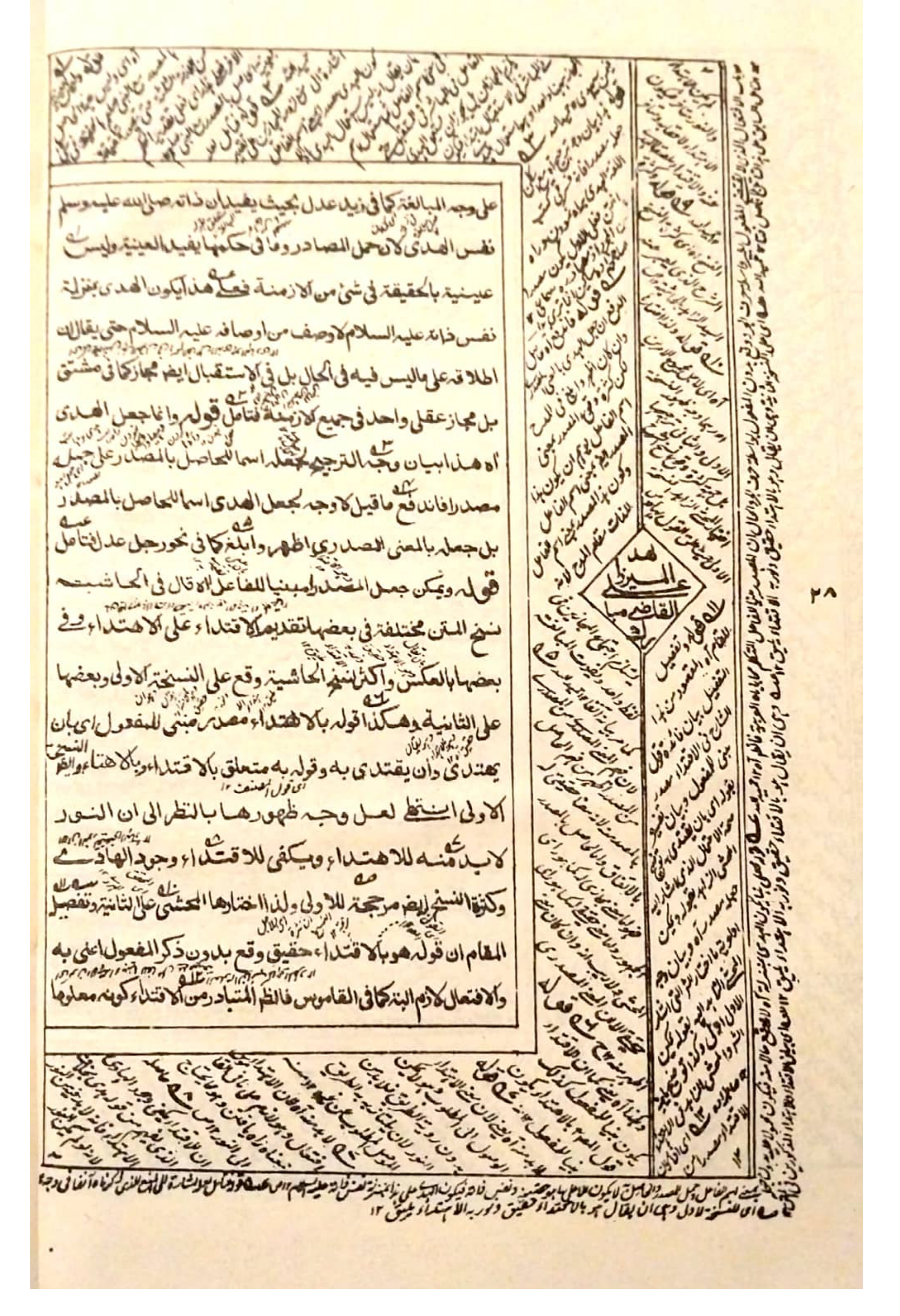


للغير ايضا باطل ولو نظرت الى الاتصال المعنوي بين المضاف والمضاف
اليه بحيث يصير الثاني كالجزء للاول يظهر ايضا امتناع تعلقه بلخير
قد يبين امتناع تعلقه بالتوفيق بامتناع تقدم معمول المصدر
عليه مطلقا كما هو المشهور والحق جواز ذلك في الظرف **قوله** وبهذا
يندفع ما قيل اه لان كون اللام للانتفاع لا يمنع لزوم تخلل الجعل
بين الشئ وذاتياته ولعل القائل توهم ان وجه الركاكة لزوم الغرض
لافعاله تعالى كما هو المتبادر من اللام وهو ظاهر البطلان واما اذا جعل
اللام للانتفاع لم يلزم الركاكة لان الانتفاع حكمة وفائدة مرتبة عليه لا غرض
لفعله كما في قوله تعالى وجعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وقيل وجه الركاكة
ان المعنى المناسب للمقام جعل التوفيق خير الرفيق لنا وهو لا يستفاد على
تقدير تعلقه بجعل بل بالرفيق خاصة اذ على ذلك التقدير يحتمل ان يكون
رفاقة التوفيق للغير كالملك والصديق مجعولة لانتفاعنا بها بالواسطة
اعترض عليه بان المتبادر من جعله لانتفاعنا النفع به من حيث رفاقته
لنا بلا واسطة وان لم يكن نصا فيه والتبادر كاف للخلوص من هذه الركاكة
كما في قوله تعالى وجعل لكم الارض فراشا اي لانتفاعكم بها بلا واسطة فتامل
قوله يعني ان الهدى ليس مصدرا اه هذا هو الظاهر بحسب
المقام لكونه للمدح وهو بالمبالغة اليق للدلالة على اقصى
مدارج الكمال ومن ههنا لم يجعله بمعنى المفعول لكونه
غير مناسب للمقام **قوله** ويمكن تاييده اه لا يخفى عليك ان الطريق من

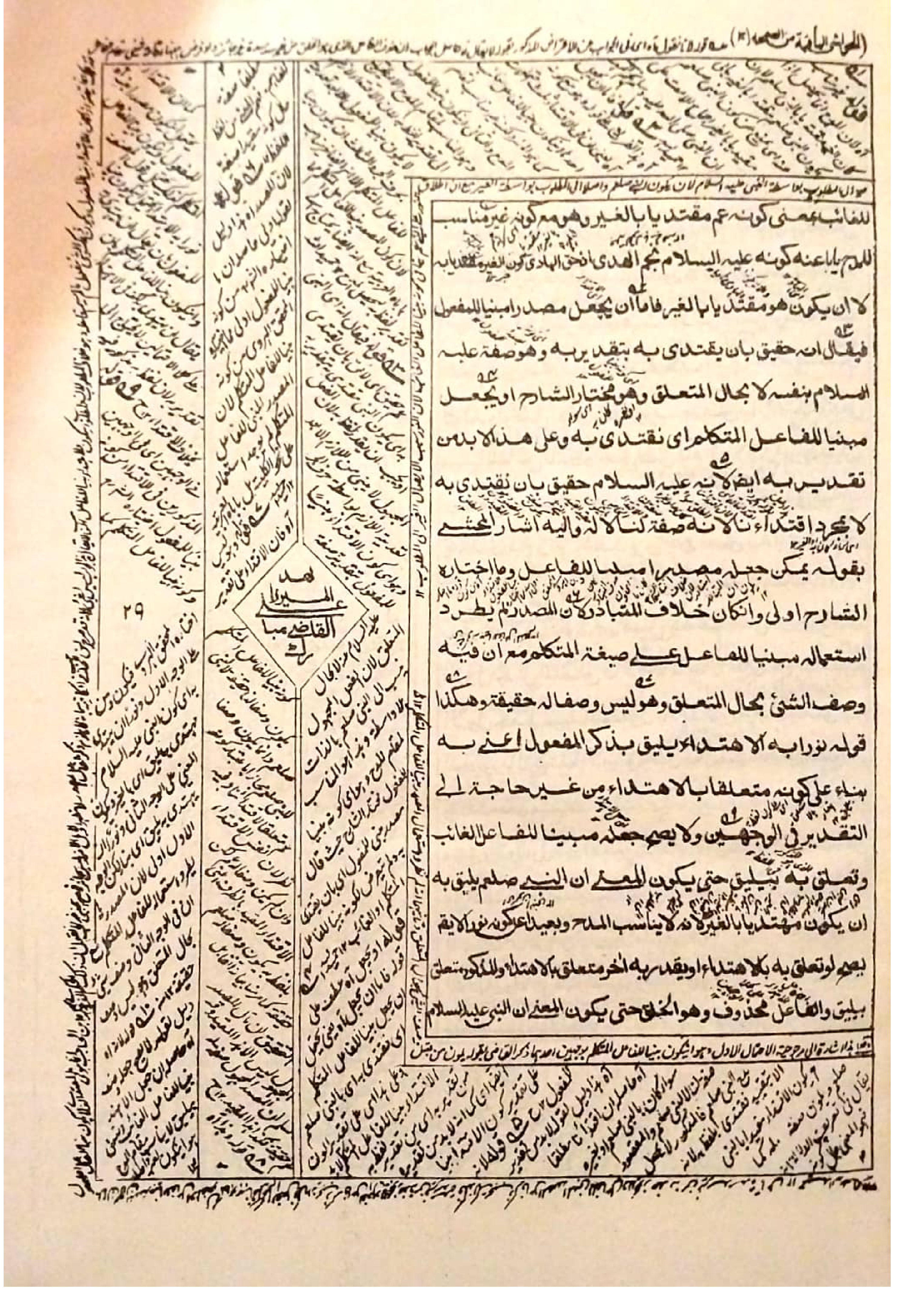


الله تعالى بالنسبة الينا في العادة منحصرة في الارسال
ويكون الرسول هاديا بعد الارسال لا حال الارسال فالاطلاق
الهدى بمعنى الهادي سواء كان على الله او على الرسول
يكون مجازا فلا يختص بكون الهدى حال عن المفعول بل
هو لازم على تقدير كونه حال من الفاعل ايضا **قوله**
وقد تبين في موضعه ان المشتق وما هو بمعناه الخ قال في
الحاشية اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة
حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في
الضرب ومجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب
لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل حقيقة وقيل لو كان
الفعل مما لا يمكن بقائه كالتحرك والتكلم ونحو ذلك فحقيقة
والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كما نحن فيه فمجاز بالاتفاق
فلا يقال الضارب لمن لم يصدر عنه الضرب ولا يضرب
لكن سيضرب حقيقة بل مجازا انتهى فعلى تقدير
المجاز في الطرف يكون ههنا مجاز اخر على نسبة
الى غير من هو له في الحال بل باعتبار الاستقبال
وهو مجاز في النسبة على وجه لا يليق بالمرام واما على تقدير
كونه اسما للحاصل بالمصدر الذي لا يجيء بمعنى اسم الفاعل والمفعول كما
سيصرح به المحشي فلم يكن ههنا مجازان بل مجاز واحد وهو المجاز في النسبة

لهد على المير زاهد القاضي مباركه

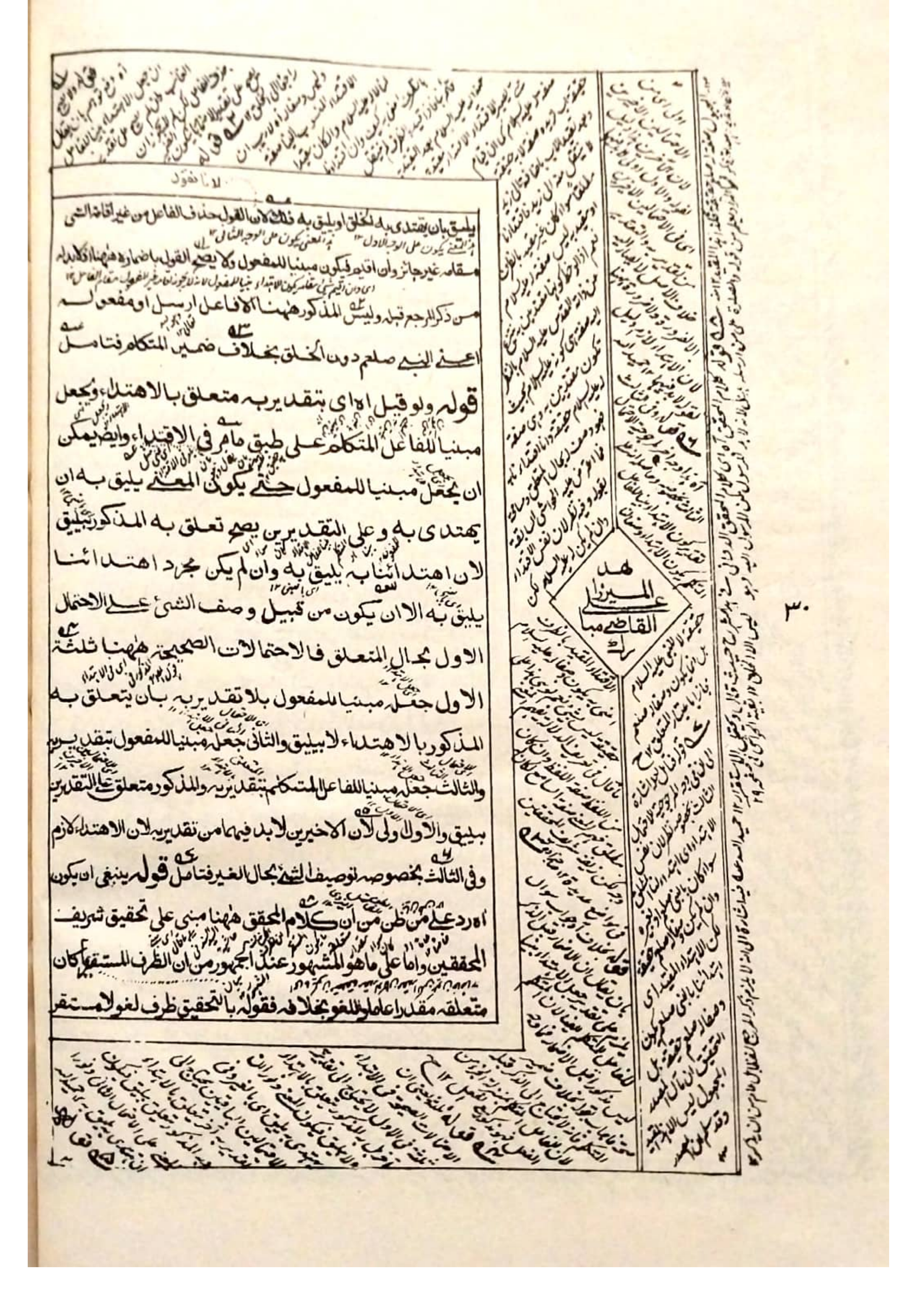


على وجه المبالغة كما في زيد عدل بحيث يفيد ان ذاته صلى الله عليه وسلم
نفس الهدى لان حمل المصادر وما في حكمها يفيد العينية وليس
عينية بالحقيقة في شئ من الازمنة فعلى هذا يكون الهدى بمنزلة
نفس ذاته عليه السلام لا وصف من اوصافه عليه السلام حتى يقال ان
اطلاقه على ما ليس فيه في الحال بل في الاستقبال ايض مجاز كما في مشتق
بل مجاز عقلي واحد في جميع الازمنة فتامل قوله وانما جعل الهدى
اه هذا بيان وجه الترجيح لجعله اسما للحاصل بالمصدر على جعله
مصدرا فاندفع ما قيل لا وجه لجعل الهدى اسما للحاصل بالمصدر
بل جعله بالمعنى المصدري اظهر وابلغ كما في نحو رجل عدل فتامل
قوله ويمكن جعل المصدر مبنيا للفاعل اه قال في الحاشية
نسخ المتن مختلفة في بعضها تقديم الاقتداء على الاهتداء وفي
بعضها بالعكس واكثر نسخ الحاشية وقع على النسخة الاولى وبعضها
على الثانية وهكذا قوله بالاهتداء مصدر مبني للمفعول اي بان
يهتدي وان يقتدى به وقوله به متعلق بالاقتداء وبالاهتداء والنسخ
الاولى انسب لعل وجه ظهورها بالنظر الى ان النور
لا بد منه للاهتداء ويكفي للاقتداء وجود الهادي
وكثرة النسخ ايض مرجحة للاولى ولذا اختارها المحشي على الثانية وتفصيل
المقام ان قوله هو بالاقتداء حقيق وقع بدون ذكر المفعول اعني به
والافتعال لازم البتة كما في القاموس فالظ المتبادر من الاقتداء كونه معلوما



للغائب بمعنى كونه عم مقتديا بالغير وهو مع كونه غير مناسب
للمدح يأباعنه كونه عليه السلام نجم الهدى اذ حق الهادي كون الغير مقتديا به
لا ان يكون هو مقتديا بالغير فاما ان يجعل مصدرا مبنيا للمفعول
فيقال انه حقيق بان يقتدى به بتقدير به وهو صفة عليه
السلام بنفسه لا بحال المتعلق وهو مختار الشارح او يجعل
مبنيا للفاعل المتكلم اى نقتدى به وعلى هذا لا بد من
تقدير به ايضا لانه عليه السلام حقيق بان نقتدي به
لا بمجرد اقتداءنا لانه صفة لنا لا له واليه اشار المحشي
بقوله يمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل وما اختاره
الشارح اولى وان كان خلاف المتبادر لان المصدر لم يطرد
استعماله مبنيا للفاعل على صيغة المتكلم مع ان فيه
وصف الشئ بحال المتعلق وهو ليس وصفا له حقيقة وهكذا
قوله نورا به الاهتداء يليق بذكر المفعول اعني به
بناء على كونه متعلقا بالاهتداء من غير حاجة الى
التقدير في الوجهين ولا يصح جعله مبنيا للفاعل الغائب
وتعلق به بيليق حتى يكون المعنى ان النبي صلعم يليق به
ان يكون مهتديا بالغير لانه لا يناسب المدح وبعيد عن كونه نورا لا يقم
نعم لو تعلق به بالاهتداء او يقدر به آخر متعلق بالاهتداء والمذكور متعلق
بيليق والفاعل محذوف وهو الخلق حتى يكون المعنى ان النبي عليه السلام

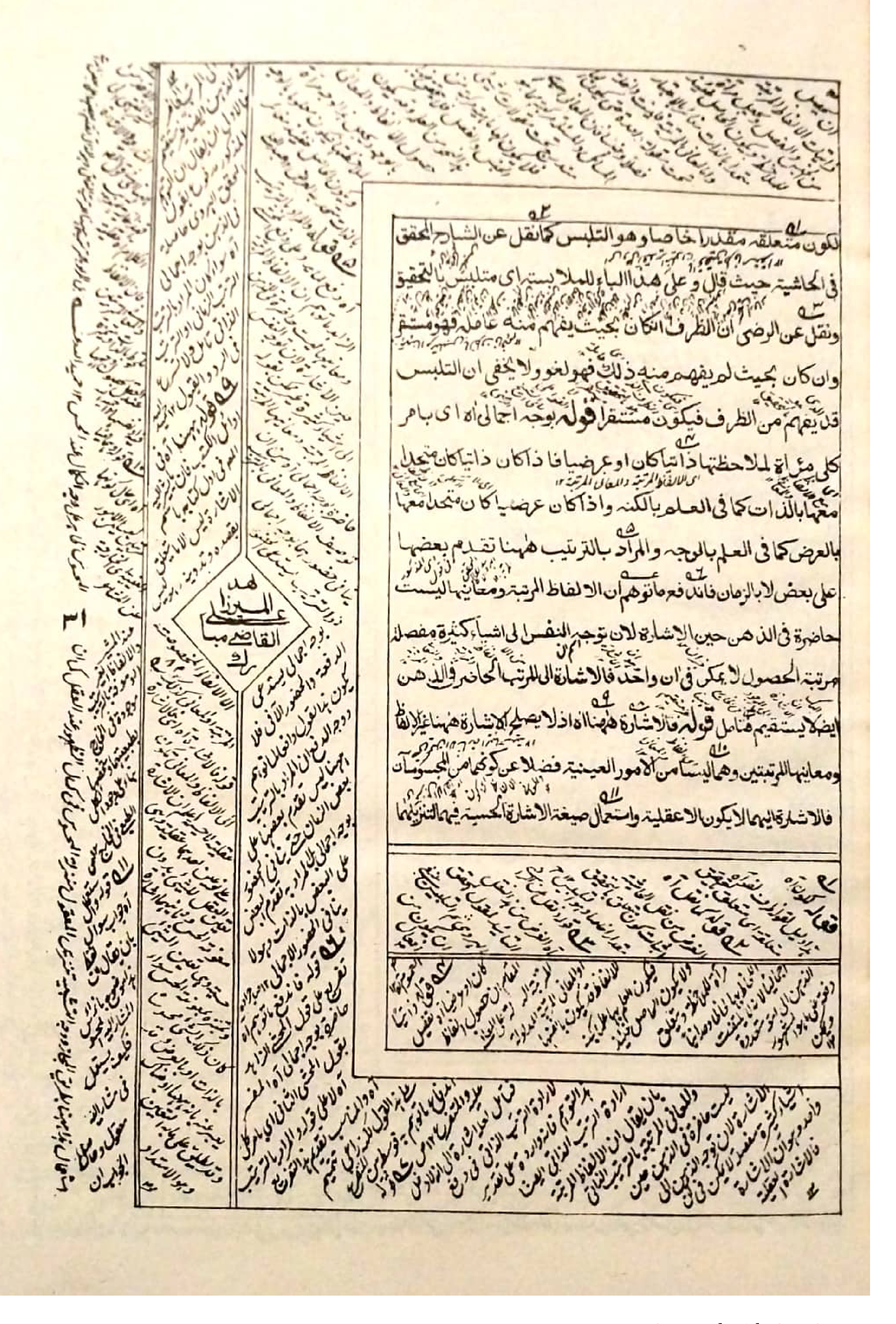
هذا المسمى على القاضي مبارك



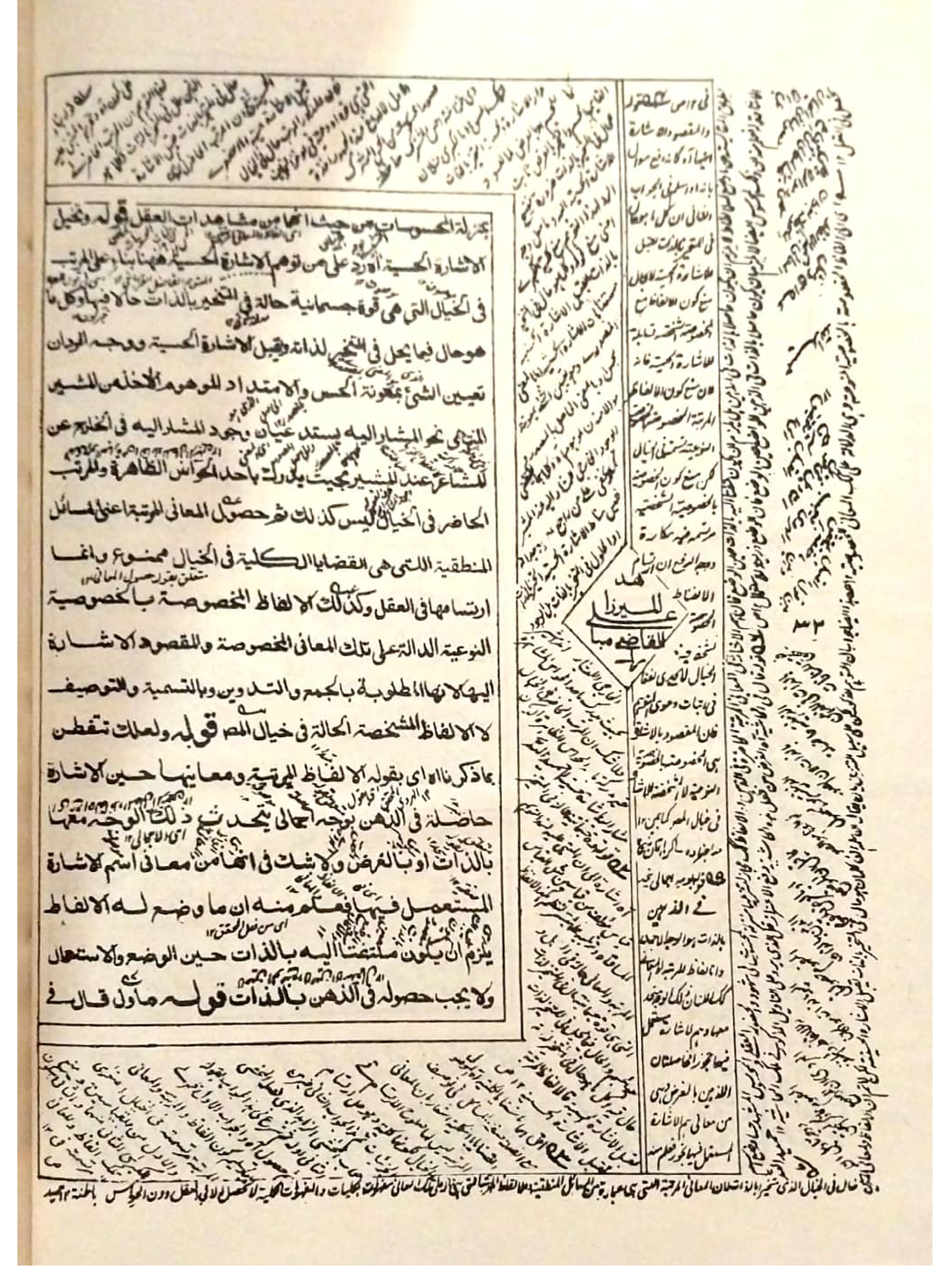
يليق بان يقتدى به الخلق او يليق به ذلك لان القول بحذف الفاعل من غير اقامة الشئ
مقامه غير جائز وان اقيم فيكون مبنيا للمفعول ولا يصح القول باضماره ههنا اذ لابد له
من ذكر للرجع قبله وليس المذكور ههنا الا فاعل ارسل او مفعول له
اعنى النبى صلعم دون الخلق بخلاف ضمير المتكلم فتامل

قوله ولو قيل اه اى بتقديريه متعلق بالاهتداء وجعل
مبنيا للفاعل المتكلم على طبق ما مر فى الاقتداء وايضا يمكن
ان يجعل مبنيا للمفعول حتى يكون المعنى يليق به ان
يهتدى به وعلى التقديرين يصح تعلق به المذكور بيليق
لان اهتدائنا به يليق به وان لم يكن مجرد اهتدائنا
يليق به الا ان يكون من قبيل وصف الشئ على الاحتمال
الاول بحال المتعلق فالاحتمالات الصحيحة ههنا ثلثة
الاول جعله مبنيا للمفعول بلا تقديريه بان يتعلق به
المذكور بالاهتداء لا بيليق والثانى جعله مبنيا للمفعول بتقديريه
والثالث جعله مبنيا للفاعل المتكلم بتقديريه والمذكور متعلق على التقديرين
بيليق والاول اولى لان الاخيرين لابد فيهما من تقديريه لان الاهتداء لازم
وفى الثالث بخصوصه توصيف لشئ بحال الغير فتامل قوله ينبغى ان يكون
اه رد على من ظن من ان كلام المحقق ههنا مبنى على تحقيق شريف
المحققين واما على ما هو المشهور عند الجمهور من ان الظرف للمستقر ما كان
متعلقه مقدرا عاما واللغو بخلافه فقوله بالتحقيق ظرف لغو لا مستقر

هد الميرزا على القاضى مبارك



لكون متعلقه مقدرا خاصا وهو التلبس كما نقل عن الشارح المحقق
في الحاشية حيث قال وعلى هذا الباء للملابسة اي متلبس بالتحقيق
ونقل عن الرضي ان الظرف ان كان بحيث يفهم منه عامله فهو مستقر
وان كان بحيث لم يفهم منه ذلك فهو لغو ولا يخفى ان التلبس
قد يفهم من الظرف فيكون مستقرا **قوله** بوجه اجمالي اه اي بامر
كلي مرآة لملاحظتها ذاتيا كان او عرضيا فاذا كان ذاتيا كان متحدا
معها بالذات كما في العلم بالكنه واذا كان عرضيا كان متحدا معها
بالعرض كما في العلم بالوجه والمراد بالترتيب ههنا تقدم بعضها
على بعض لا بالزمان فاندفع ما توهم ان الالفاظ المرتبة ومعانيها ليست
حاضرة في الذهن حين الاشارة لان توجه النفس الى اشياء كثيرة مفصلة
مرتبة الحصول لا يمكن في آن واحد فالاشارة الى المرتبة الحاضر في الذهن
ايضا لا يستقيم فتامل **قوله** فالاشارة ههنا اه اذ لا يصلح الاشارة ههنا غير الالفاظ
ومعانيها المرتبتين وهما ليستا من الامور العينية فضلا عن كونهما من المحسوسات
فالاشارة اليهما لا يكون الا عقلية واستعمال صيغة الاشارة الحسية فيهما لتنزيلهما



بمنزلة المحسوسات من حيث انها من مشاهدات العقل قوله وتخيل
الاشارة الحسية اه رد على من توهم الاشارة الحسية ههنا بناء على المرتب
فى الخيال التى هى قوة جسمانية حالة فى التخيير بالذات حالا فيها وكل ما
هو حال فيما يحل فى التخيير لذاته يقبل الاشارة الحسية ووجه الرد ان
تعيين الشئ بمعونة الحس والامتداد الموهوم الاخذ من المشير
المنتهى نحو المشار اليه يستدعى ان يوجد المشار اليه فى الخارج عن
المشاعر عند المشير بحيث يدرك باحد الحواس الظاهرة والمرتب
الحاصل فى الخيال ليس كذلك ثم حصول المعانى المرتبة اعنى المسائل
المنطقية التى هى القضايا الكلية فى الخيال ممنوع وانما
ارتسامها فى العقل وكذلك الالفاظ المخصوصة بالخصوصية
النوعية الدالة على تلك المعانى المخصوصة والمقصود الاشارة
اليها لانها المطلوبة بالجمع والتدوين وبالتسمية والتوصيف
لا الالفاظ المشخصة الحالة فى خيال المص قوله ولعلك تتفطن
بما ذكرناه اى بقوله الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة
حاصلة فى الذهن بوجه اجمالى يتحد مع ذلك الوجه معها
بالذات او بالعرض ولا شك فى انها من معانى اسم الاشارة
المستعمل فيها فعلم منه ان ما وضع له الالفاظ
يلزم ان يكون ملتفتا اليه بالذات حين الوضع والاستعمال
ولا يجب حصوله فى الذهن بالذات قوله ما اول قال فى

لمير زاهد على القاضي مبارك

الحاشية التاويل ان يقران المراد بالصورة الذهنية ماهية الشيء
المعلوم من حيث هي هي واطلاق الصورة الذهنية على المهية
من حيث هي هي شائع انتهى فانقلت هذا بظاهره يدل على
ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات اعني الشيء الحاصل
بنفسه في الذهن من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف
بالعوارض الذهنية وما حققه انفا هو ان يكون ملتفتا اليه بالذات
سواء كان حاصلا في الذهن بالذات او بالعرض فكيف التوفيق
قلت اراد بالشيء المعلوم كونه معلوما عند تعلق العلم به حاصله
ان للموضوع له ماهية يكون تلك المهية معلومة بالذات عند
تعلق العلم بها بالذات فتكون ملتفتا اليها بالذات حين
وضع الالفاظ لها واستعمالها فيها سواء كانت حاصلة في
الذهن بالذات او بالعرض وكذلك اطلاق الصورة الذهنية
عليها باعتبار ان من شانها الحصول في الذهن عند تعلق العلم
بها بالذات بخلاف الموجود الخارجي بما هو موجود في الخارج اذ
ليس من شانه تعلق العلم به بالذات بل بالعرض فتامل
قوله كما ان القول بوضعها اه قال في الحاشية ذهب اكثر
المحققين كالشيخين وغيرهما الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية
وذهب كثير من المتاخرين الى انها موضوعة للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر
البطلان لان كثيرا من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج وليس في وضع

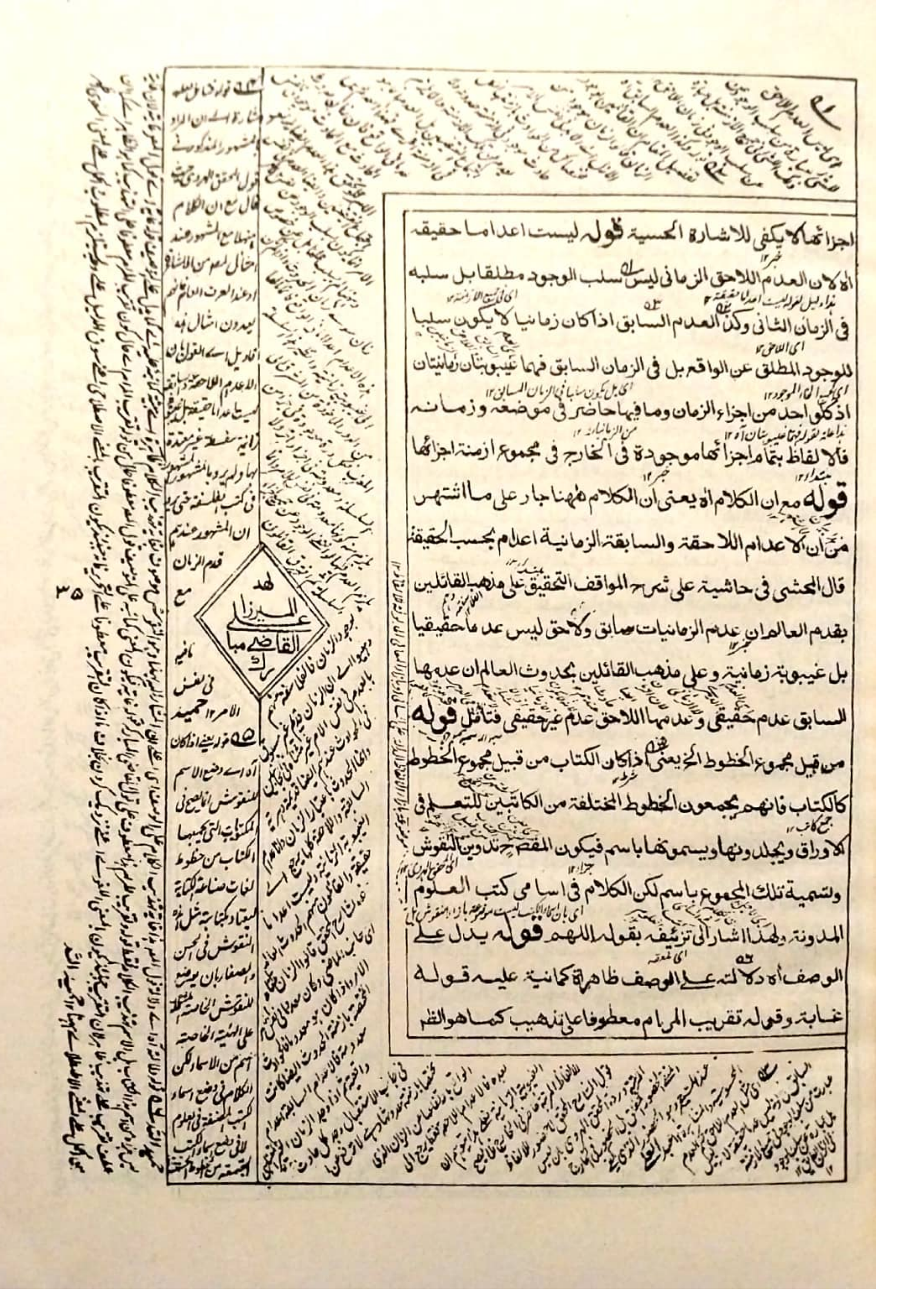
كالمعقولات الثانية ١٢

تخلف المعلول عن العلة
قوله وليس في وضع
الالفاظ اه جواب سؤال
مقدر بان يقال لم لا يجوز
ان يكون وضع الالفاظ
للامور التي هي موجودة
في الخارج من حيث انها
موجودة في الخارج واما
الامور التي هي ليست موجودة
في الخارج بل في الذهن
فيكون وضع الالفاظ لها
من حيث انها موجودة في
الذهن فحاصل الجواب انه
لا تفاوت عند العقل في كون
وضع بعض الالفاظ للامور
الموجودة في الخارج ووضع
بعضها للامور الموجودة

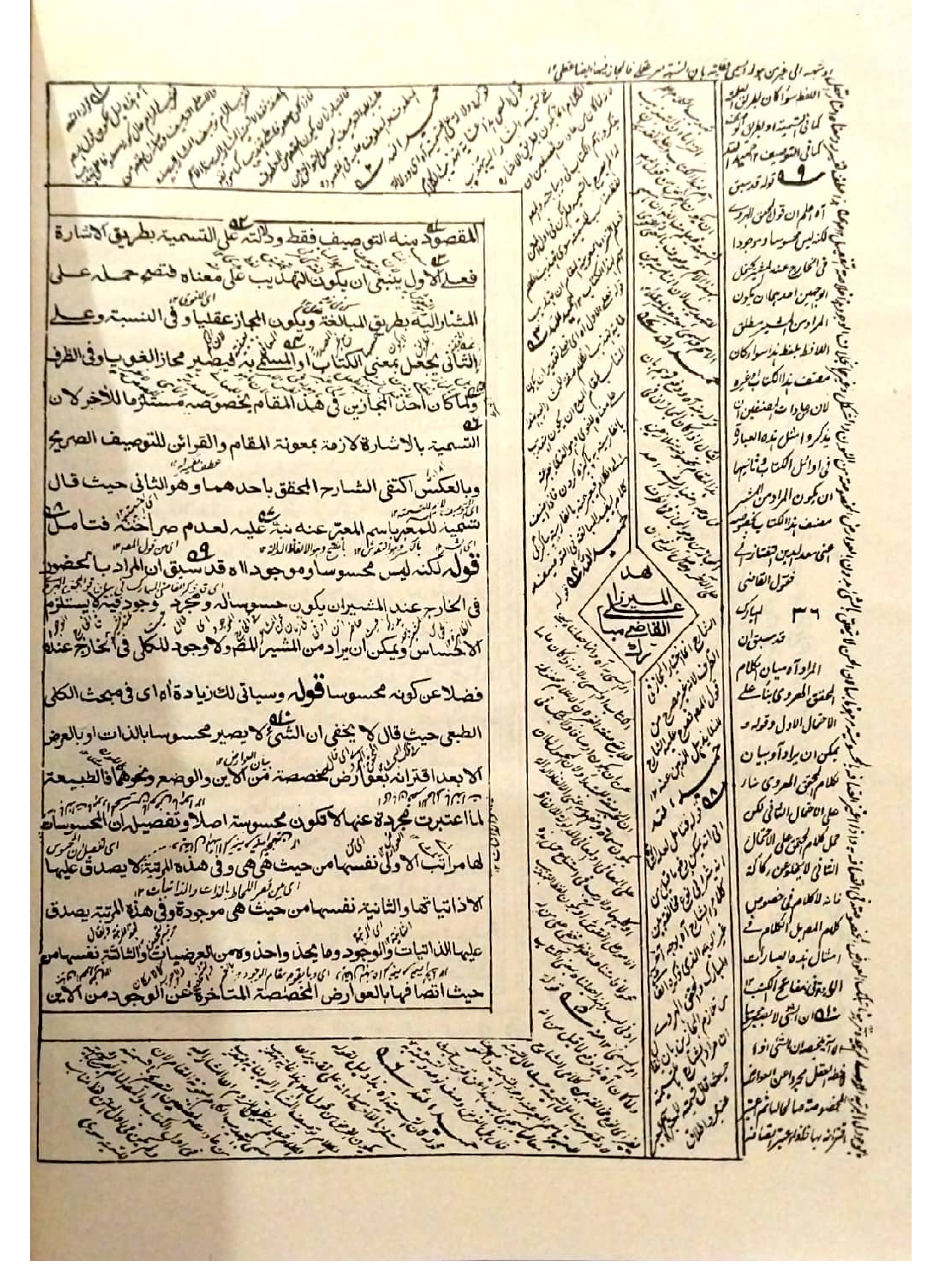
الحاشية بيان دليل
القول بان الالفاظ
موضوعة للموجودات
الخارجية الى القول
الحق من ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من
حيث هي هي ١٢ حمد الله
قوله كالشيخين اه
اي القول بان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية



الالفاظ تفاوت وان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات و
العين الخارجي معلوم بالعرض لا بالذات والا انتفى العلم بانتفائه
فيصرف هذا القول عن الظ بان يراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع
النظر عن كونه موجودا في الخارج انتهى اقول يمكن ان يقرا انه اراد بالخارج
وجودا خارجا عن خصوص لحاظ الذهن وتعمله لا الخارج عن المشاعر
مطلقا وهذا الاطلاق شائع فيما بينهم ويقال له الوجود في نفس الامر
سواء كان في الخارج عن المشاعر مطلقا او فيهما مع الغاء الخصوصية
واراد بقوله يجب ان يكون معلوما بالذات اى يصلح للمعلومية
بالذات عند تعلق العلم به كما اشار اليه وسياتى من المحشى في
مبحث الالفاظ ان المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث
هو هو سواء كان حاصلا في الذهن بنفسه او بوجه ما لان الموضوع
له لا يجب ان يكون عند الوضع متصورا بالذات بل يجب ان يلتفت
اليه بالذات اى باعتبار نفسه من حيث هو هو مع عزل النظر من
خصوصيات الظروف والوجود فتفكر قوله الوجود في الخارج
عند المشير اه اى الوجود في الخارج عن المشاعر في زمان او في آن
حاضر بحيث يدركه المشير باحد الحواس الظاهرة فما لا يكون
بتمامه في الخارج حاضرا ويكون ولكنه غائب عن الحس الظاهر
لا يكون حصوله في الخارج عند المشير فوجود
الالفاظ في الخارج على التعاقب في ازمنة



اجزائها لا يكفى للاشارة الحسية **قوله** ليست اعداما حقيقة
الا لان العدم اللاحق الزمانى ليس سلب الوجود مطلقا بل سلبه
فى الزمان الثانى وكذا العدم السابق اذا كان زمانيا لا يكون سلبا
للوجود المطلق عن الواقع بل فى الزمان السابق فهما غيبوبتان زمانيتان
اذ كل واحد من اجزاء الزمان وما فيها حاضر فى موضعه وزمانه
فالالفاظ بتمام اجزائها موجودة فى الخارج فى مجموع ازمنة اجزائها
قوله مع ان الكلام اه يعنى ان الكلام ههنا جار على ما اشتهر
من ان الاعدام اللاحقة والسابقة الزمانية اعدام بحسب الحقيقة
قال المحشى فى حاشية على شرح المواقف التحقيق على مذهب القائلين
بقدم العالم ان عدم الزمانيات سابق ولاحق ليس عدما حقيقيا
بل غيبوبة زمانية وعلى مذهب القائلين بحدوث العالم ان عدمها
السابق عدم حقيقى وعدمها اللاحق عدم غير حقيقى فتأمل **قوله**
من قبيل مجموع الخطوط الخ يعنى اذا كان الكتاب من قبيل مجموع الخطوط
كالكتاب فانهم يجمعون الخطوط المختلفة من الكاتبين للتعلم فى
الاوراق ويجلدونها ويسمونها باسم فيكون المقصود تدوين النقوش
ولتسمية تلك المجموع باسم لكن الكلام فى اسامى كتب العلوم
المدونة ولهذا اشار الى تزييفه بقوله اللهم **قوله** يدل على
الوصف اه دلالته على الوصف ظاهرة كما نبه عليه قوله
غاية وقوله تقريب المرام معطوفا على مذهب كما هو الظ



المقصود منه التوصيف فقط ودلالته على التسمية بطريق الاشارة

فعلى الاول ينبغى ان يكون التهذيب على معناه فتصح حمله على

المشار اليه بطريق المبالغة ويكون المجاز عقليا وفى النسبة وعلى

الثانى يجعل بمعنى الكتاب او المسمى به فيصير مجازا لغويا وفى الطرف

ولما كان احد المجازين فى هذا المقام بخصوصه مستلزما للاخر لان

التسمية بالاشارة لازمة بمعونة المقام والقرائن للتوصيف الصريح

وبالعكس اكتفى الشارح المحقق باحدهما وهو الثانى حيث قال

تسمية للمعبر باسم المعبر عنه نبه عليه لعدم صراحته فتامل

قوله لكنه ليس محسوسا وموجودا اه قد سبق ان المراد بالحضور

فى الخارج عند المشيران يكون محسوسا له ومجرد وجوده لا يستلزم

الاحساس ويمكن ان يراد من المشير الملحوظ ولا وجود للكلى فى الخارج عنده

فضلا عن كونه محسوسا قوله وسياتى لك زيادة اه اى فى مبحث الكلى

الطبعى حيث قال لا يخفى ان الشىء لا يصير محسوسا بالذات او بالعرض

الا بعد اقترانه بعوارض مخصصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة

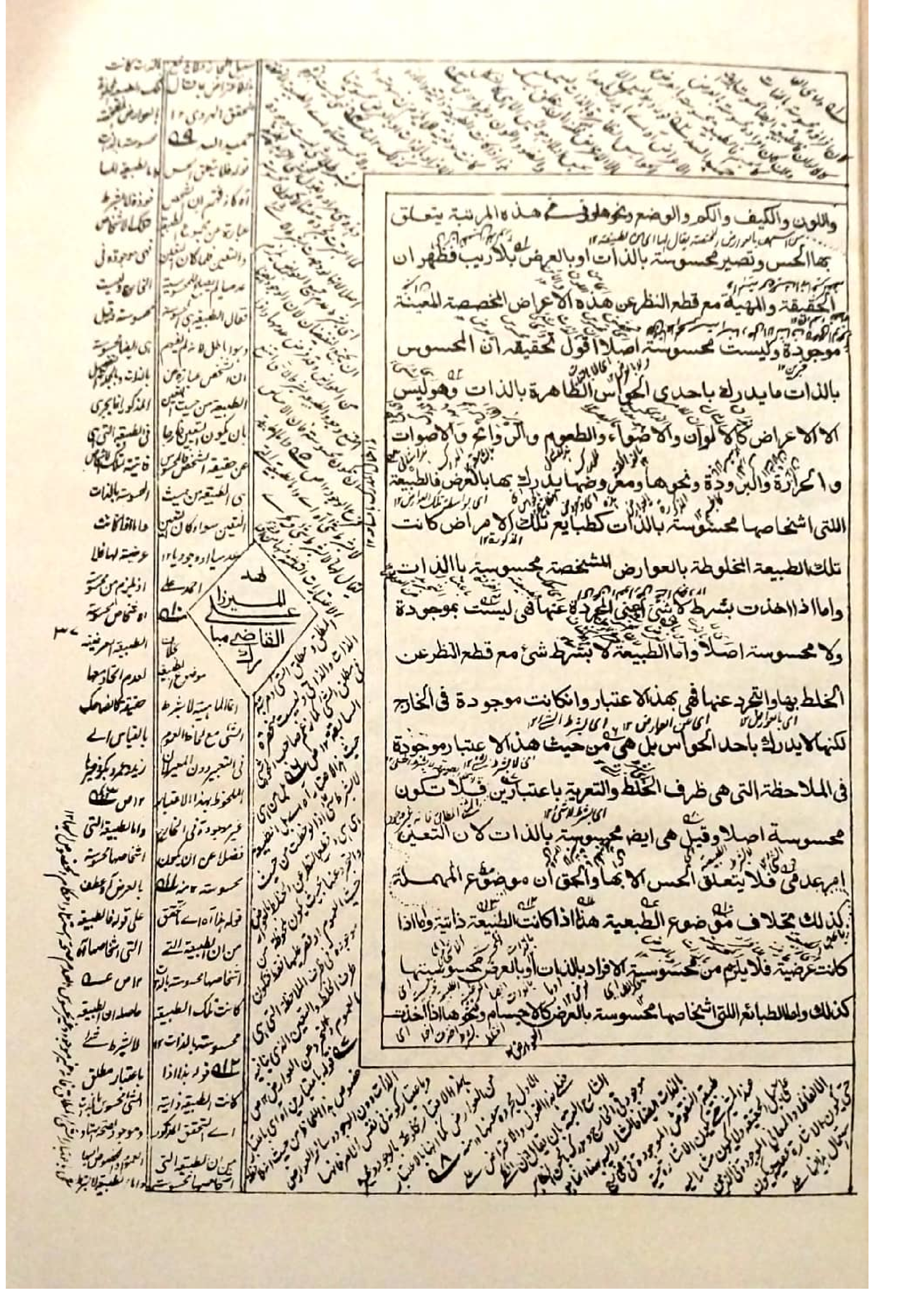
لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة اصلا وتفصيله ان المحسوسات

لها مراتب الاولى نفسها من حيث هى هى وفى هذه المرتبة لا يصدق عليها

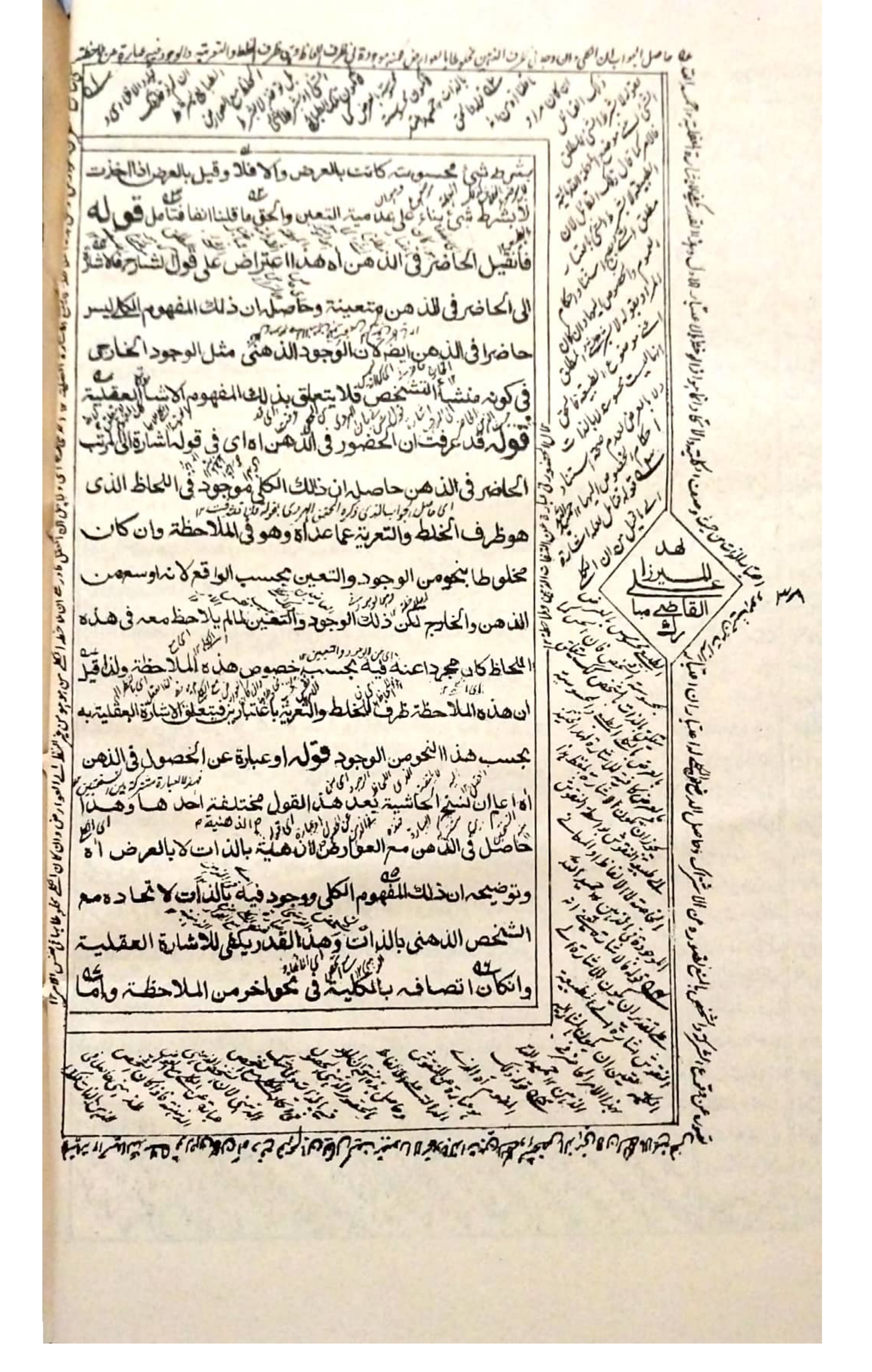
الا ذاتياتها والثانية نفسها من حيث هى موجودة وفى هذه المرتبة يصدق

عليها الذاتيات والوجود وما يحذ واحذوه من العرضيات والثالثة نفسها من

حيث اتصافها بالعوارض المخصصة المتاخرة عن الوجود من الاين

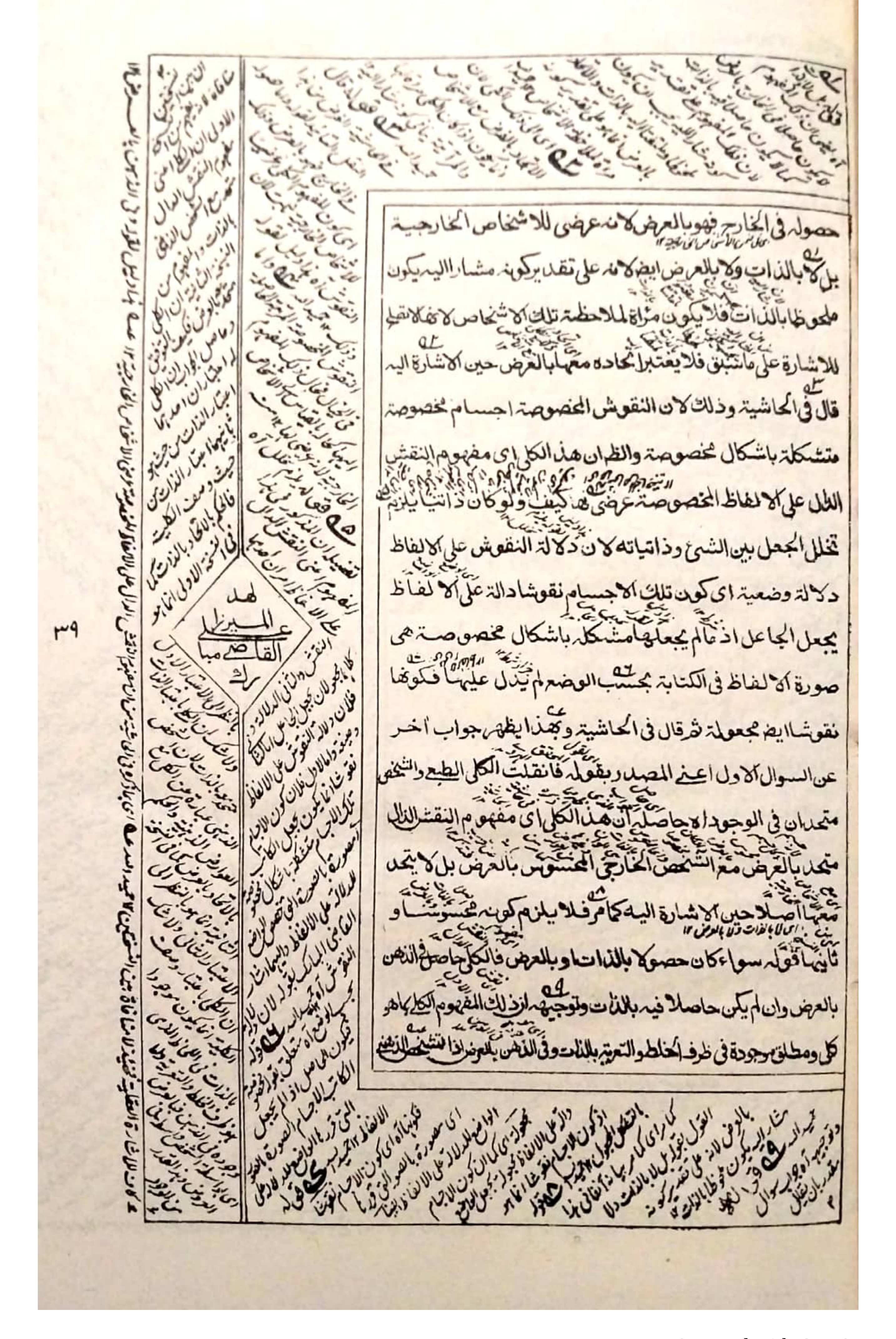


واللون والكيف والكم والوضع ونحوها في هذه المرتبة يتعلق
بها الحس وتصير محسوسة بالذات او بالعرض بلا ريب فظهر ان
الحقيقة والمهية مع قطع النظر عن هذه الاعراض المخصصة المعينة
موجودة وليست محسوسة اصلا اقول تحقيقه ان المحسوس
بالذات ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة بالذات وهو ليس
الا الاعراض كالالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات
والحرارة والبرودة ونحوها ومعروضها يدرك بها بالعرض فالطبيعة
التي اشخاصها محسوسة بالذات كطبايع تلك الاعراض كانت
تلك الطبيعة المخلوطة بالعوارض المشخصة محسوسة بالذات
واما اذا اخذت بشرط لا شيء اعني المجردة عنها فهي ليست بموجودة
ولا محسوسة اصلا واما الطبيعة لا بشرط شيء مع قطع النظر عن
الخلط بها والتجرد عنها فهي بهذا الاعتبار وان كانت موجودة في الخارج
لكنها لا يدرك باحد الحواس بل هي من حيث هذا الاعتبار موجودة
في الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فلا تكون
محسوسة اصلا وقيل هي ايضا محسوسة بالذات لان التعين
امر عدمي فلا يتعلق الحس الا بها والحق ان موضوع المهملة
كذلك بخلاف موضوع الطبعية هذا اذا كانت الطبيعة ذاتية واما اذا
كانت عرضية فلا يلزم من محسوسية الافراد بالذات او بالعرض محسوسيتها
كذلك واما الطبائع اللواتي اشخاصها محسوسة بالعرض كالاجسام ونحوها فاذا اخذت

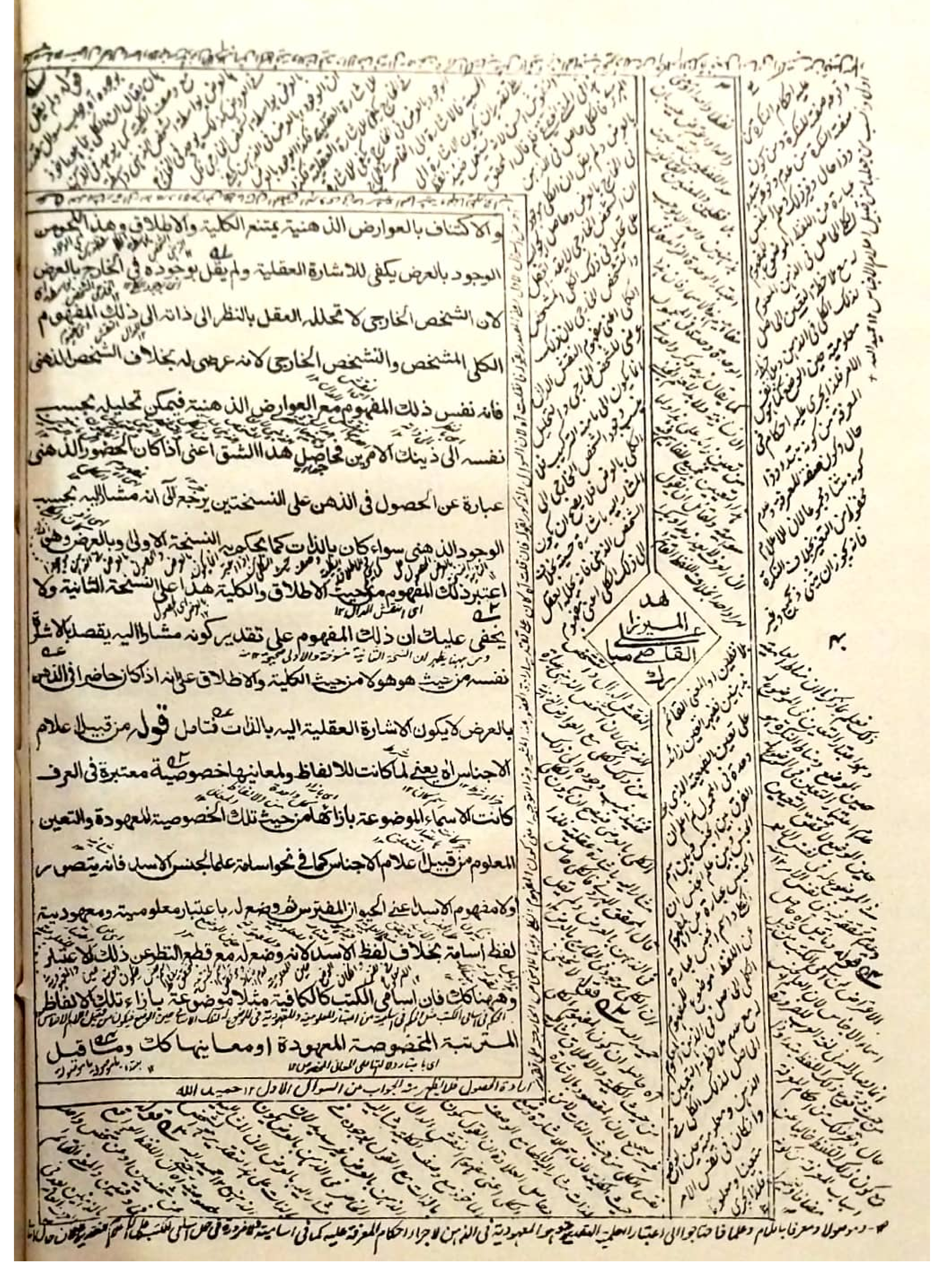


بشرط شيء محسوسة كانت بالعرض والا فلا وقيل بالعرض اذا اخذت
لا بشرط شيء بناء على عدمية التعين والحق ما قلنا انفا فتأمل قوله
فان قيل الحاضر في الذهن اه هذا اعتراض على قول الشارح فالاشارة
الى الحاضر في الذهن متعينة وحاصله ان ذلك المفهوم الكلي ليس
حاضرا في الذهن ايضا لان الوجود الذهني مثل الوجود الخارجي
في كونه منشأ التشخص فلا يتعلق بذلك المفهوم الاشارة العقلية
قوله قد عرفت ان الحضور في الذهن اه اي في قوله اشارة الى المرتب
الحاضر في الذهن حاصله ان ذلك الكلي موجود في اللحاظ الذي
هو ظرف الخلط والتعرية عما عداه وهو في الملاحظة وان كان
مخلوطا بنحو من الوجود والتعين بحسب الواقع لانه اوسع من
الذهن والخارج لكن ذلك الوجود والتعين لما لم يلاحظ معه في هذه
اللحاظ كان مجردا عنه فيه بحسب خصوص هذه الملاحظة ولذا قيل
ان هذه الملاحظة ظرف الخلط والتعرية باعتبار فيتعلق الاشارة العقلية به
بحسب هذا النحو من الوجود قوله او عبارة عن الحصول في الذهن
اه اعلم ان نسخ الحاشية بعد هذا القول مختلفة احدها وهذا
حاصل في الذهن مع العوارض لان هلية بالذات لا بالعرض اه
وتوضيحه ان ذلك المفهوم الكلي ووجود فيه بالذات لاتحاده مع
التشخص الذهني بالذات وهذا القدر يكفي للاشارة العقلية
وان كان اتصافه بالكلية في نحو اخر من الملاحظة واما

لعبد الميرزا علي القاضي مباركشاه

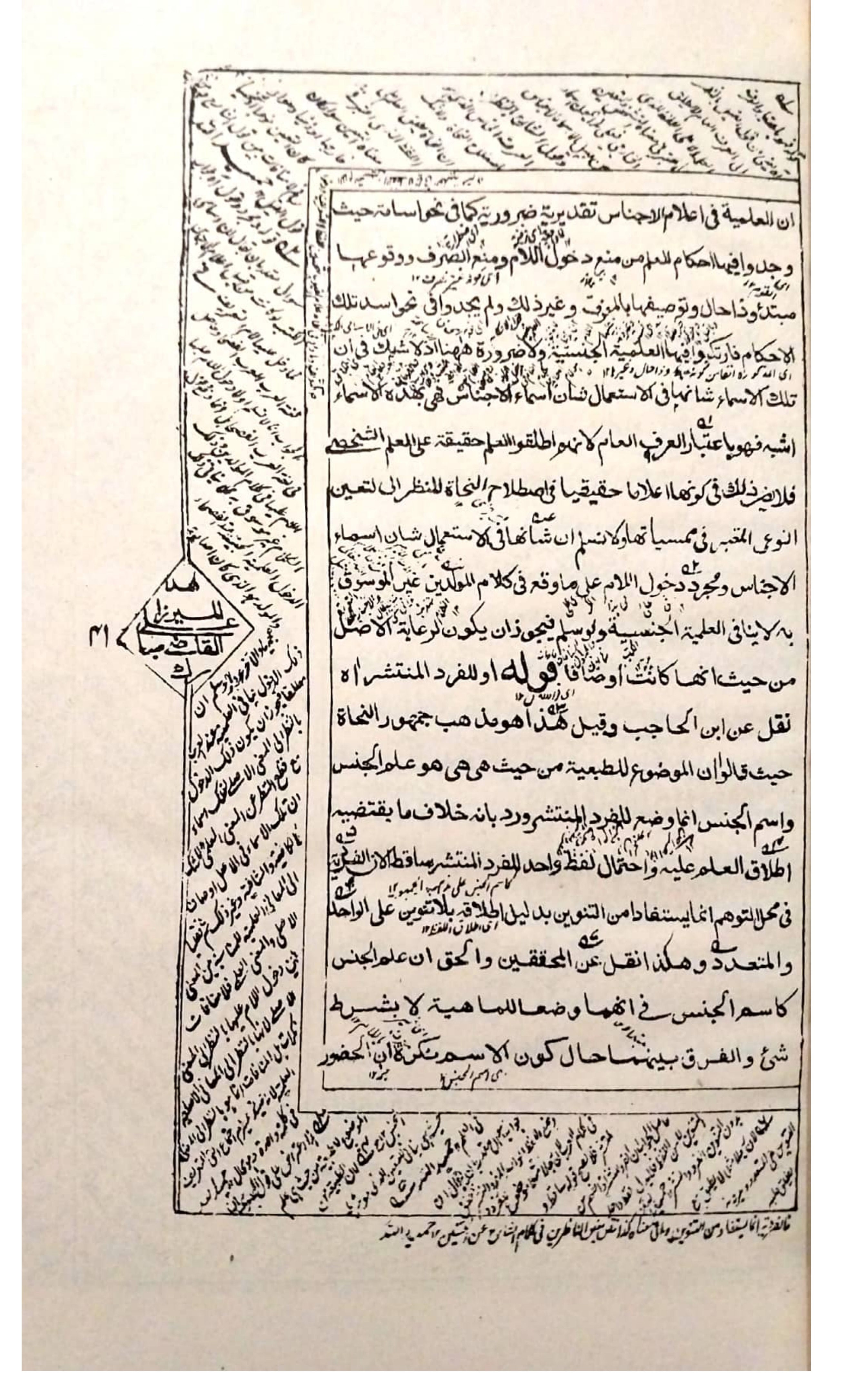


حصوله في الخارج فهو بالعرض لانه عرضي للاشخاص الخارجية
بل لا بالذات ولا بالعرض ايضا لانه على تقدير كونه مشارا اليه يكون
ملحوظا بالذات فلا يكون مرآة لملاحظة تلك الاشخاص لانها لا تقبل
للاشارة على ما تبين فلا يعتبر اتحاده معها بالعرض حين الاشارة اليه
قال في الحاشية وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام مخصوصة
متشكلة باشكال مخصوصة والظاهر ان هذا الكلي اي مفهوم النقش
الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان ذاتيا يلزم
تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ
دلالة وضعية اي كون تلك الاجسام نقوشا دالة على الالفاظ
بجعل الجاعل اذ ما لم يجعلها متشكلة باشكال مخصوصة هي
صورة الالفاظ في الكتابة بحسب الوضع لم يدل عليها فكونها
نقوشا ايضا مجعولة ثم قال في الحاشية وبهذا يظهر جواب آخر
عن السوال الاول اعني المصدر بقوله فان قلت الكلي الطبعي والتشخص
متحدان في الوجود الخ حاصله ان هذا الكلي اي مفهوم النقش الدال
متحد بالعرض مع التشخص الخارجي المحسوس بالعرض بل لا يتحد
معها اصلا حين الاشارة اليه كما مر فلا يلزم كونه محسوسا و
ثانيهما قوله سواء كان حصولا بالذات او بالعرض فالكلي حاصل في الذهن
بالعرض وان لم يكن حاصلا فيه بالذات وتوجيهه ان ذلك المفهوم الكلي بما هو
كلي ومطلق موجودة في ظرف الخلط والتعرية بالذات وفي الذهن بالعرض اذ التشخص الذهني

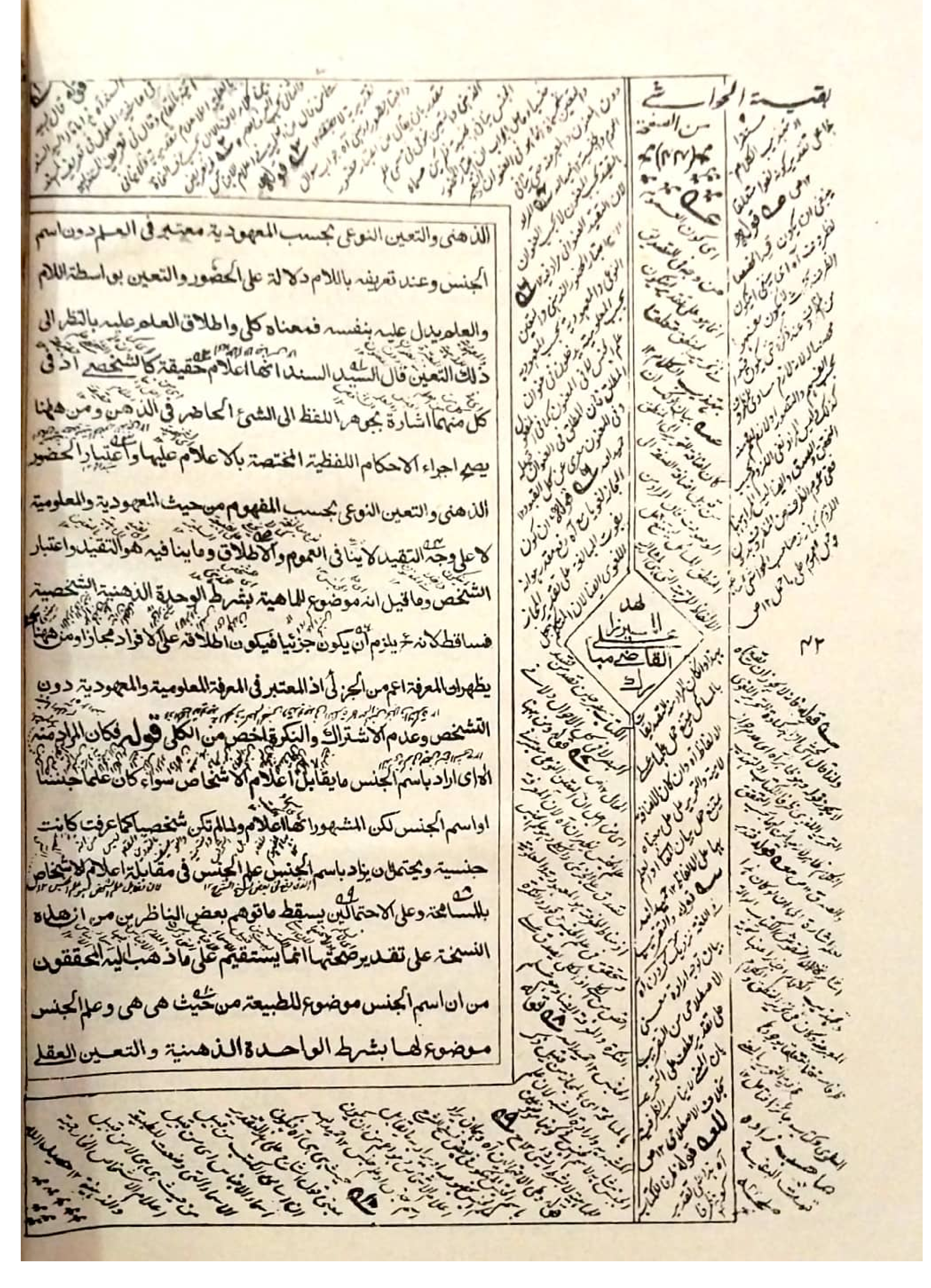


او الاكتناف بالعوارض الذهنية يمتنع الكلية والاطلاق وهذا الخصوص الوجود بالعرض يكفي للاشارة العقلية ولم يقل بوجوده في الخارج بالعرض لان التشخص الخارجي لا تحلله العقل بالنظر الى ذاته الى ذلك المفهوم الكلي المشخص والتشخص الخارجي لانه عرضي له بخلاف التشخص الذهني فانه نفس ذلك المفهوم مع العوارض الذهنية فيمكن تحليله بحسب نفسه الى ذينك الامرين فحاصل هذا الشق اعني اذا كان الحضور الذهني عبارة عن الحصول في الذهن على النسختين يرجع الى انه مشار اليه بحسب الوجود الذهني سواء كان بالذات كما يحكم به النسخة الاولى وبالعرض وهي اعتبر ذلك المفهوم من حيث الاطلاق والكلية هذا على النسخة الثانية ولا يخفى عليك ان ذلك المفهوم على تقدير كونه مشارا اليه يقصد بالاشارة نفسه من حيث هو هو لا من حيث الكلية والاطلاق على انه اذا كان حاضرا في الذهن بالعرض لا يكون الاشارة العقلية اليه بالذات فتامل **قوله** من قبيل اعلام الاجناس اه يعني لما كانت للالفاظ ولمعانيها خصوصية معتبرة في العرف كانت الاسماء الموضوعة بازائها من حيث تلك الخصوصية للمعهودة والتعين المعلوم من قبيل اعلام الاجناس كما في نحو اسامة علما لجنس الاسد فانه يتصور اولا مفهوم الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع له باعتبار معلوميته ومعهوديته لفظ اسامة بخلاف لفظ الاسد لانه وضع له مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار وههنا كذلك فان اسامي الكتب كالكافية مثلا موضوعة بازاء تلك الالفاظ المترتبة المخصوصة المعهودة او معانيها كذلك ومنا قيل

ارادة الحصول فلا يظهر منه الجواب من السؤال الاول ١٢ حميد الله



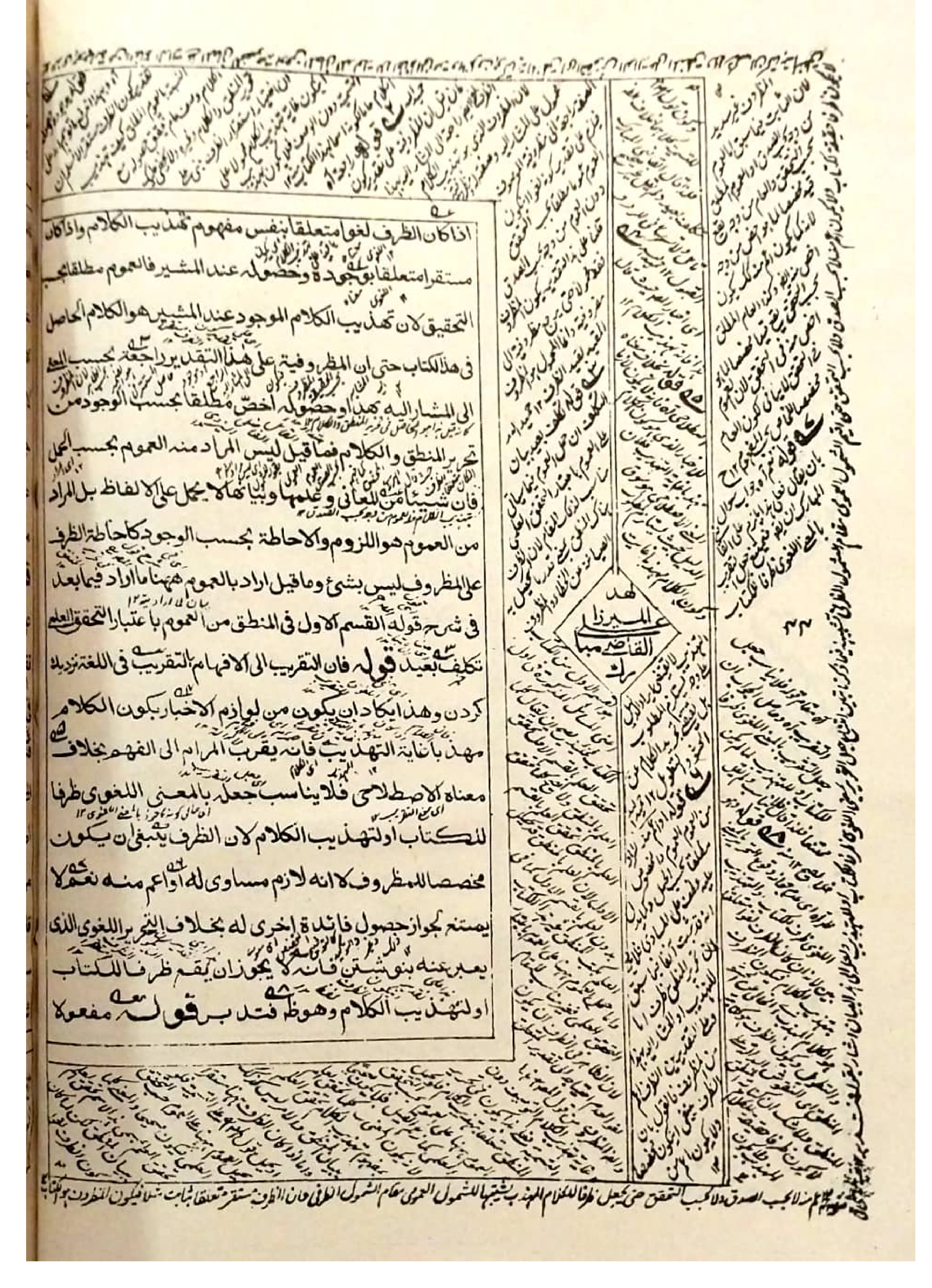
ان العلمية في اعلام الاجناس تقديرية ضرورية كما في نحو اسامة حيث
وجدوا فيها احكام العلم من منع دخول اللام ومنع الصرف ووقوعها
مبتدأ وذا حال وتوصيفها بالمعرف وغير ذلك ولم يجدوا في نحو اسد تلك
الاحكام فارتكبوا فيها العلمية الجنسية ولا ضرورة ههنا اذ لا شك في ان
تلك الاسماء شانها في الاستعمال شان اسماء الاجناس فهي بهذه الاسماء
اشبه فهو باعتبار العرف العام لانهم اطلقوا العلم حقيقة على العلم الشخصي
فلا ضير ذلك في كونها اعلاما حقيقيا في اصطلاح النحاة للنظر الى تعين
النوع المعتبر في مسمياتها ولا نسلم ان شانها في الاستعمال شان اسماء
الاجناس ومجرد دخول اللام على ما وقع في كلام المولدين غير الموثوق
به لا ينافي العلمية الجنسية ولو سلم فيجوز ان يكون لرعاية الاصل
من حيث انها كانت اوصافا **قوله** او للفرد المنتشر اه
نقل عن ابن الحاجب وقيل هذا هو مذهب جمهور النحاة
حيث قالوا ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي هو علم الجنس
واسم الجنس انما وضع للفرد المنتشر ورد بانه خلاف ما يقتضيه
اطلاق العلم عليه واحتمال لفظ واحد للفرد المنتشر ساقط لان الفردية
في محل التوهم انما يستفاد من التنوين بدليل اطلاقه بلا تنوين على الواحد
والمتعدد وهكذا نقل عن المحققين والحق ان علم الجنس
كاسم الجنس في انهما وضعا للماهية لا بشرط
شئ والفرق بينهما حال كون الاسم نكرة ان الحضور



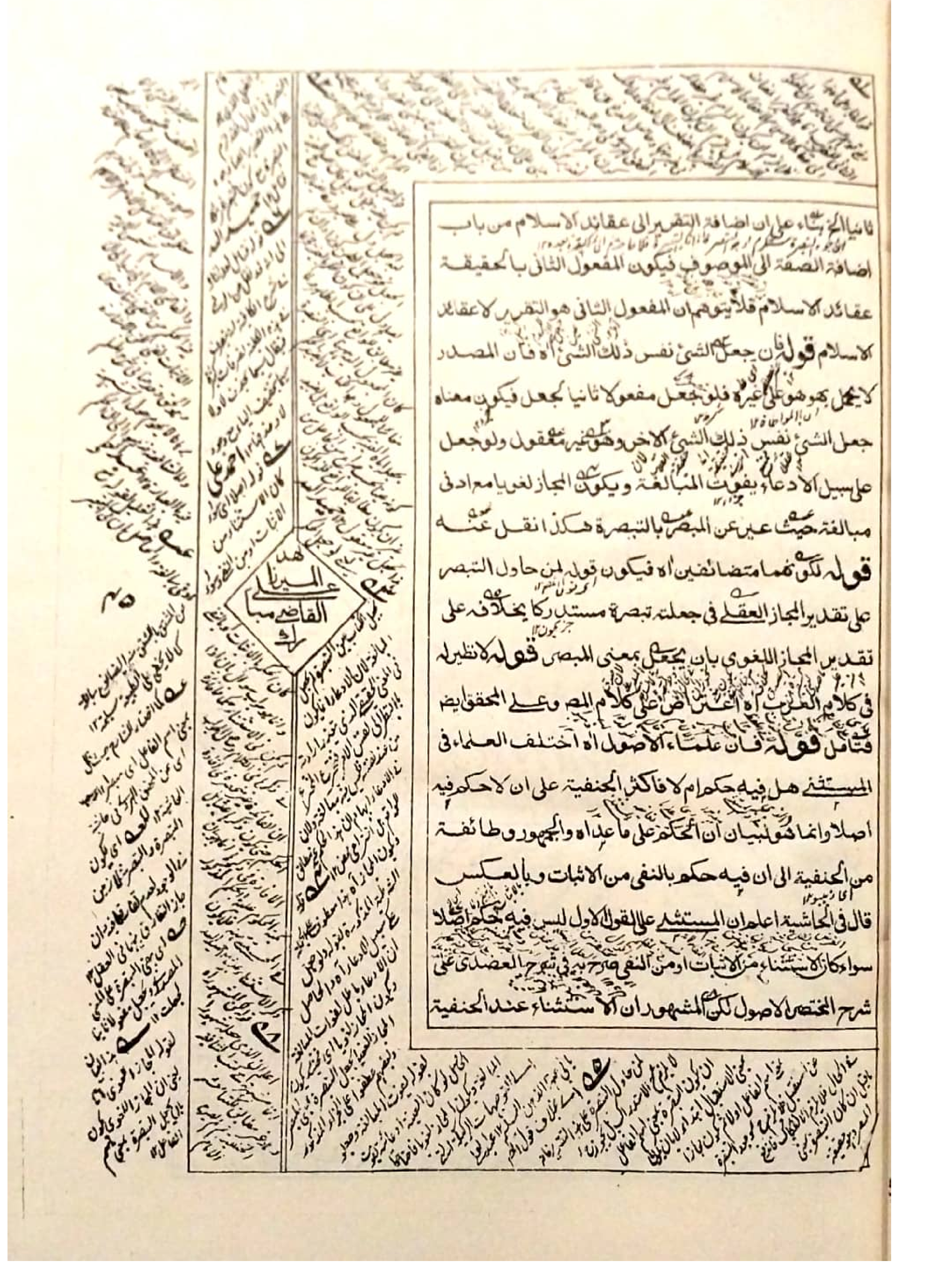
الذهني والتعين النوعي بحسب المعهودية معتبر في العلم دون اسم الجنس وعند تعريفه باللام دلالة على الحضور والتعين بواسطة اللام والعلم يدل عليه بنفسه فمعناه كلي واطلاق العلم عليه بالنظر الى ذلك التعين قال السيد السند انهما اعلام حقيقة كالشخصي اذ في كل منهما اشارة بجوهر اللفظ الى الشيء الحاضر في الذهن ومن ههنا يصح اجراء الاحكام اللفظية المختصة بالاعلام عليها واعتبار الحضور الذهني والتعين النوعي بحسب المفهوم من حيث المعهودية والمعلومية لا على وجه التقييد لا ينافي العموم والاطلاق وما ينافيه هو التقييد واعتبار التشخص وما قيل انه موضوع للماهية بشرط الوحدة الذهنية التشخصية فساقط لانه ح يلزم ان يكون جزئيا فيكون اطلاقه على الافراد مجازا ومن ههنا يظهر ان المعرفة اعم من الجزئي اذ المعتبر في المعرفة المعلومية والمعهودية دون التشخص وعدم الاشتراك والنكرة اخص من الكلي **قوله** فكان المراد منه الا اي اراد باسم الجنس ما يقابل اعلام الاشخاص سواء كان علما جنسيا او اسم الجنس لكن المشهور انها اعلام ولما لم تكن شخصيا كما عرفت كانت جنسية ويحتمل ان يراد باسم الجنس علم الجنس في مقابلة اعلام الاشخاص بالمسامحة وعلى الاحتمالين يسقط ما توهم بعض الناظرين من ان هذه النسخة على تقدير صحتها انما يستقيم على ما ذهب اليه المحققون من ان اسم الجنس موضوع للطبيعة من حيث هي هي وعلم الجنس موضوع لها بشرط الوحدة الذهنية والتعين العقلي



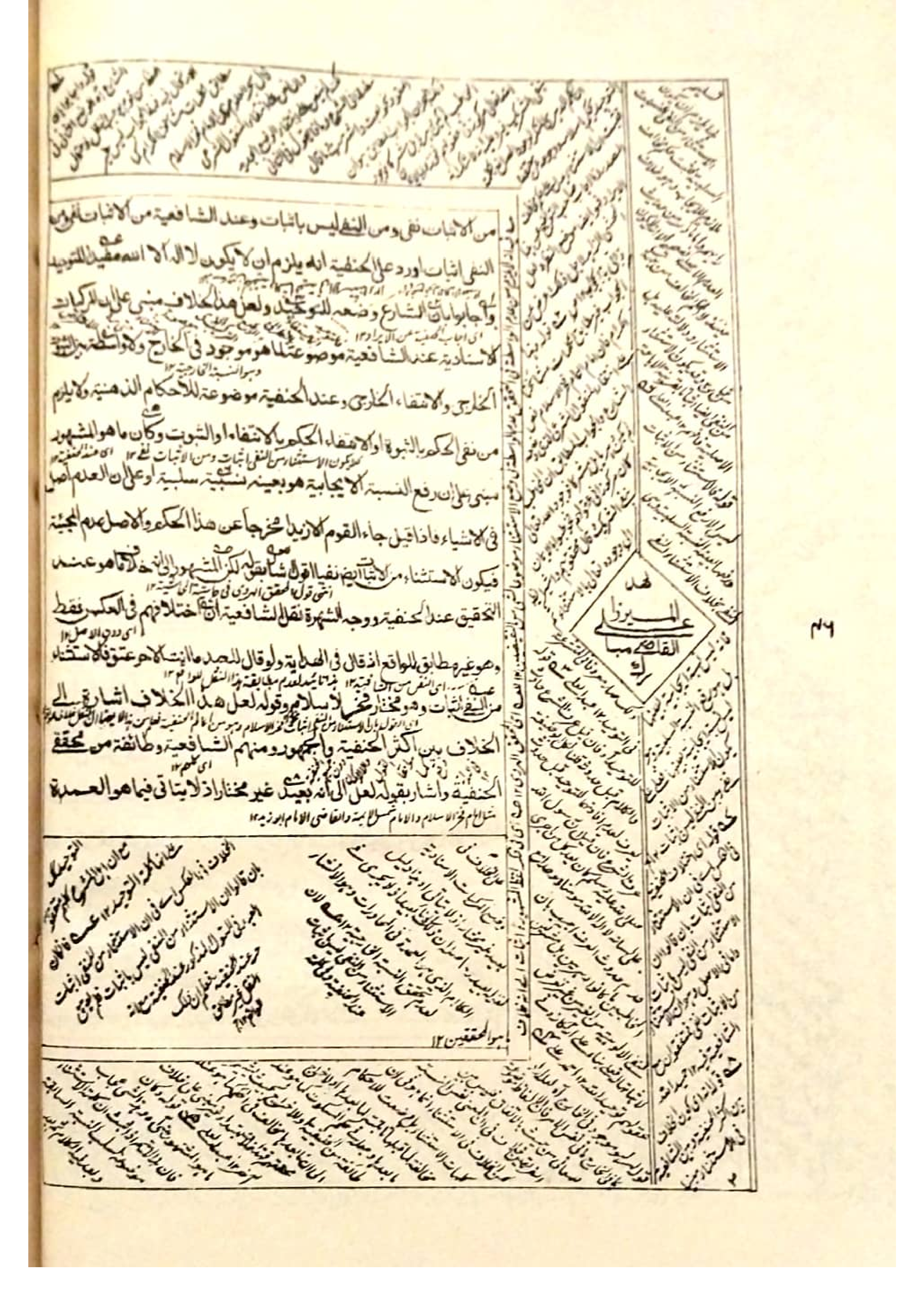
وهذا لا يوافق ما ذهب اليه الشارح في حواشي التجريد ونقل عن ابن الحاجب
ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي هو علم الجنس واسم الجنس انما
وضع للفرد المنتشر فتدبر **قوله** وتوجيه الاول اه اراد بالتوجيه كونه
موجها مستحسنا اى حسن الاول لا يخفى والمراد بالاول ان يكون المقصود
توصيف الكتاب لا قول الشارح بخصوصها اعنى هذا الكتاب كلام في
غاية التهذيب لانه صريح في المجاز بالحذف فقط وكذا المراد بالثاني
ان يكون المقصود توصيف تصنيفه **قوله** فيعبد اى عن الفهم
والمقام لان الظاهر القريب ان المشار اليه ههنا ما هو المقصود
بالتدوين وهو الذي قصد توصيفه وتسميته على ما هو الشائع
في المقام اعنى الحاضر عند المشير من الالفاظ والمعاني لا نفس
التدوين الذي هو فعل خاص المص **قوله** ولا اول اه اى كون
المقصود توصيف الكتاب اولى كما اشار الى حسنه بقوله وتوجيه
الاول لا يخفى ووجه الاولوية اشتماله على حسن الموافقة الشائع
في المقام من توصيف الكتاب وتسميته لا توصيف التصنيف وتسميته
مع ان في الثاني حذف المبتدأ في صدر الكلام من غير ضرورة داعية
اليه وهم استكرهوا ذلك **قوله** عموم من وجه في الصدق
لاجتماعهما صدقا في هذا الكتاب فانه تهذيب الكلام وتحرير
المنطق والكلام وتفارقهما في تهذيب الكلام من
غير تحريرهما وفي تحريرهما من غير تهذيب الكلام هذا



اذا كان الظرف لغوا متعلقا بنفس مفهوم تهذيب الكلام واذا كان
مستقرا متعلقا بوجوده وحصوله عند المشير فالعموم مطلقا بحسب
التحقيق لان تهذيب الكلام الموجود عند المشير هو الكلام الحاصل
فى هذا الكتاب حتى ان المظروفية على هذا التقدير راجعة بحسب المعنى
الى المشار اليه بهذا وحصوله اخص مطلقا بحسب الوجود من
تحرير المنطق والكلام فما قيل ليس المراد منه العموم بحسب الحمل
فان شيئا من المعانى وعلمها وبيانها لا يحمل على الالفاظ بل المراد
من العموم هو اللزوم والاحاطة بحسب الوجود كاحاطة الظرف
على المظروف ليس بشئ وما قيل اراد بالعموم ههنا ما اراد فيما بعد
فى شرح قوله القسم الاول فى المنطق من العموم باعتبار التحقق العلمى
تكلف بعيد **قوله** فان التقريب الى الافهام التقريب فى اللغة نزديك
كردن وهذا ايكاد ان يكون من لوازم الاخبار بكون الكلام
مهذبا بغاية التهذيب فانه يقرب المرام الى الفهم بخلاف
معناه الاصطلاحى فلا يناسب جعله بالمعنى اللغوى ظرفا
للكتاب او لتهذيب الكلام لان الظرف ينبغى ان يكون
مخصصا للمظروف لانه لازم مساوى له او اعم منه نعم لا
يمتنع لجواز حصول فائدة اخرى له بخلاف التحرير اللغوى الذى
يعبر عنه بنوشتن فانه لا يجوز ان يقع ظرفا للكتاب
او لتهذيب الكلام وهو ظ فتدبر **قوله** مفعوله



ثانيا الخ بناء على ان اضافة التقرير الى عقائد الاسلام من باب اضافة الصفة الى الموصوف فيكون المفعول الثانى بالحقيقة عقائد الاسلام فلا يتوهم ان المفعول الثانى هو التقرير لا عقائد الاسلام **قوله** فان جعل الشئ نفس ذلك الشئ اه فان المصدر لا يحمل بهو هو على غيره فلو جعل مفعولا ثانيا لجعل فيكون معناه جعل الشئ نفس ذلك الشئ الاخر وهو غير معقول ولو جعل على سبيل الادعاء يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة هكذا نقل عنه **قوله** لكونهما متضائفين اه فيكون قوله لمن حاول التبصر على تقدير المجاز العقلى فى جملته تبصرة مستدركا بخلافه على تقدير المجاز اللغوى بان يجعل بمعنى المبصر **قوله** لا نظير له فى كلام العرب اه اعتراض على كلام المص وعلى المحقق ايض فتامل **قوله** فان علماء الاصول اه اختلف العلماء فى المستثنى هل فيه حكم ام لا فاكثر الحنفية على ان لا حكم فيه اصلا وانما هو نبيان ان الحكم على ما عداه والجمهور وطائفة من الحنفية الى ان فيه حكم بالنفى من الاثبات وبالعكس قال فى الحاشية اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه حكم اصلا سواء كان الاستثناء من الاثبات او من النفى صرح به فى شرح العضدى على شرح المختصر للاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية



من الاثبات نفي ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن

النفي اثبات اورد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد

واجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد ولعل هذا الخلاف مبني على ان المركبات

الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما هو موجود في الخارج ولهو اسطة بين الثبوت

الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم

من نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت وكان ما هو المشهور

مبني على ان رفع النسبة الايجابية هو بعينه نسبة سلبية او على ان العدم اصل

في الاشياء فاذا قيل جاء القوم الا زيدا مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجيئة

فيكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا اقول شاهدي له لكن المشهور الى آخره خلاف ما هو عنده

التحقيق عند الحنفية ووجه الشهرة نقل الشافعية ان اختلافهم في العكس فقط

وهو غير مطابق للواقع اذ قال في الهداية ولو قال للعبد ما انت الا حر عتق فالاستثناء

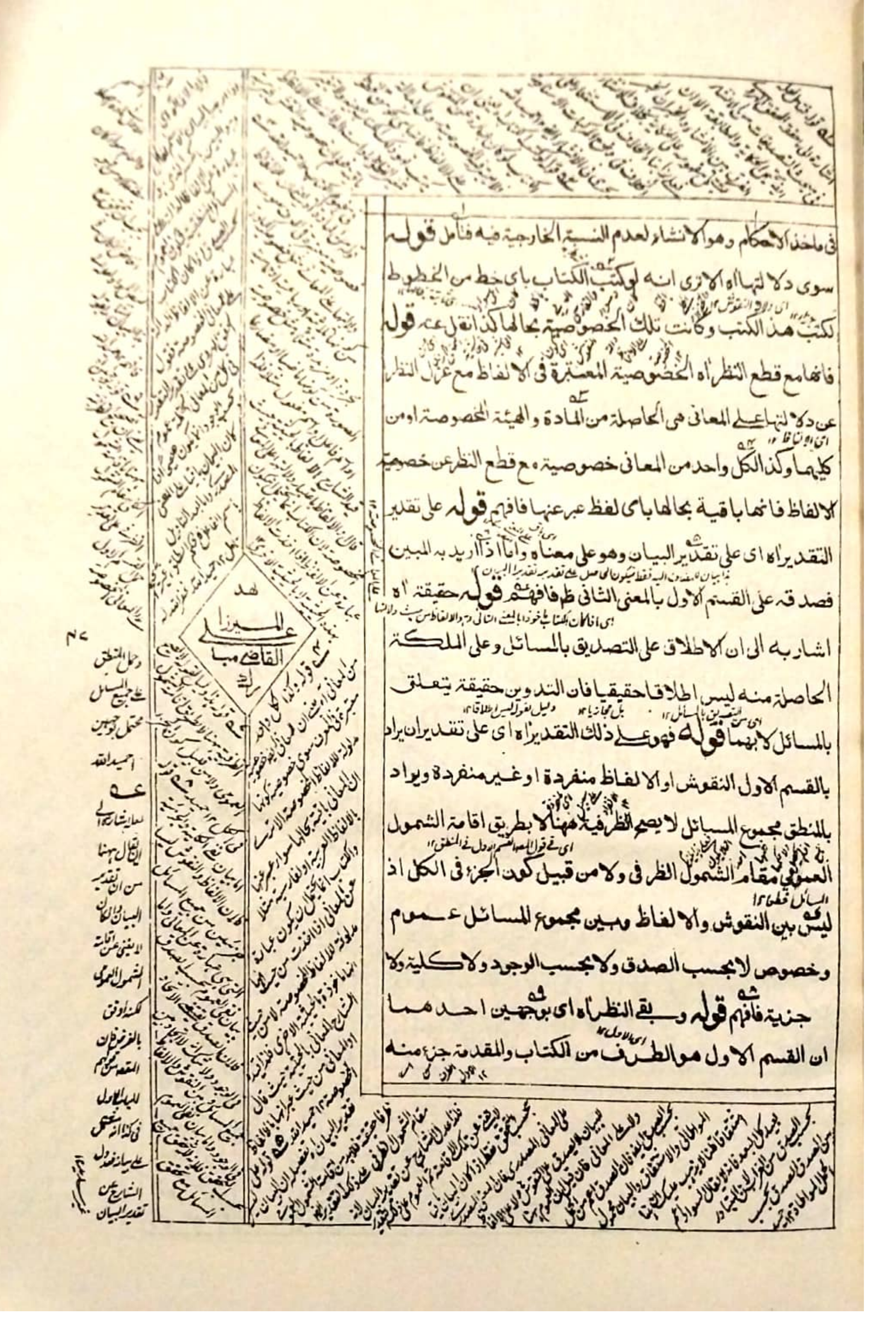
من النفي اثبات وهو مختار فخر الاسلام وقوله لعل هذا الخلاف اشارة الى

الخلاف بين اكثر الحنفية والجمهور ومنهم الشافعية وطائفة من محققي

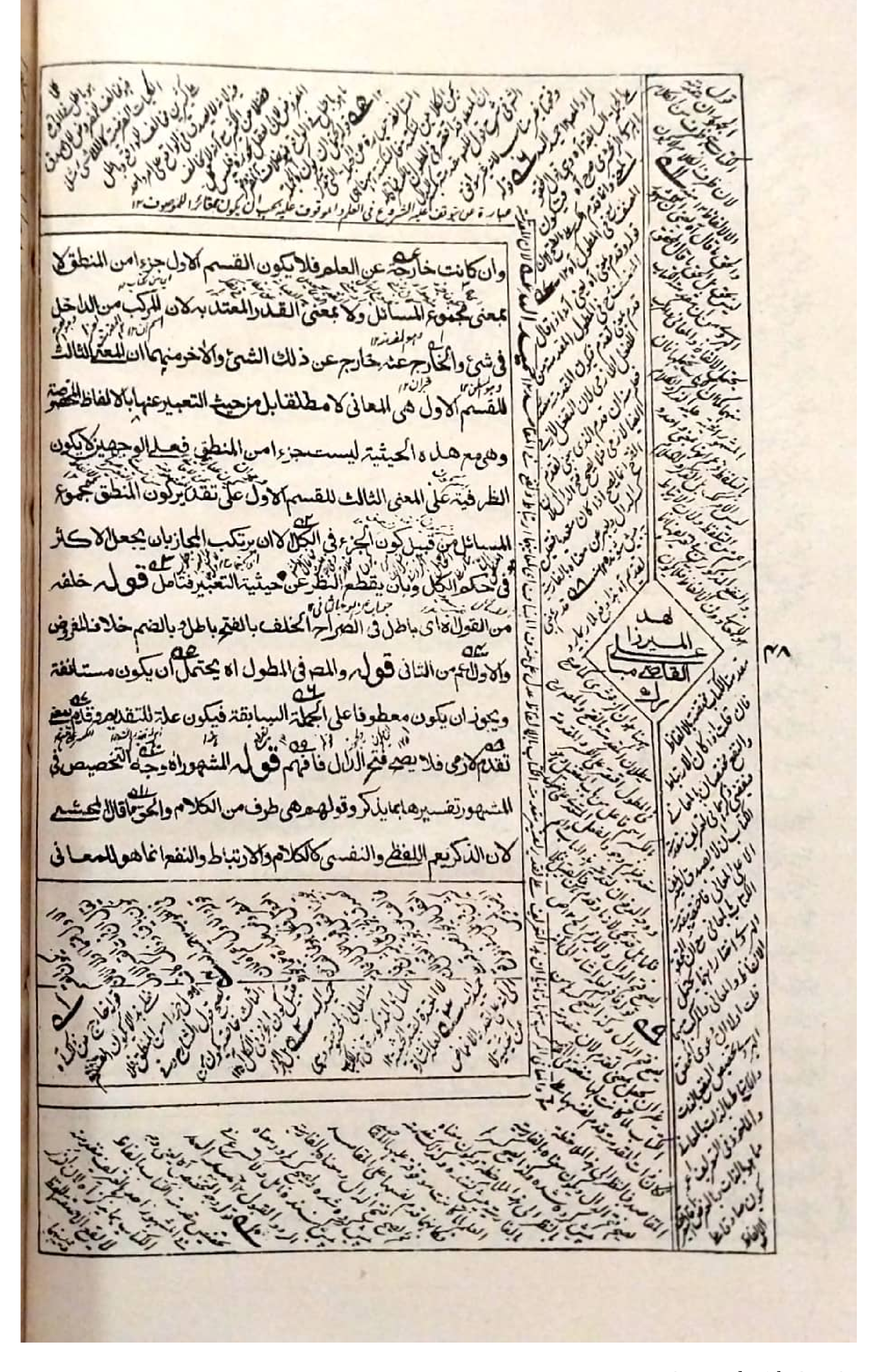
الحنفية واشار بقوله لعل الى انه بعيد غير مختار اذ لا يتاتى فيما هو العمدة

٤٦

المیرزا علی القاضی مبارک

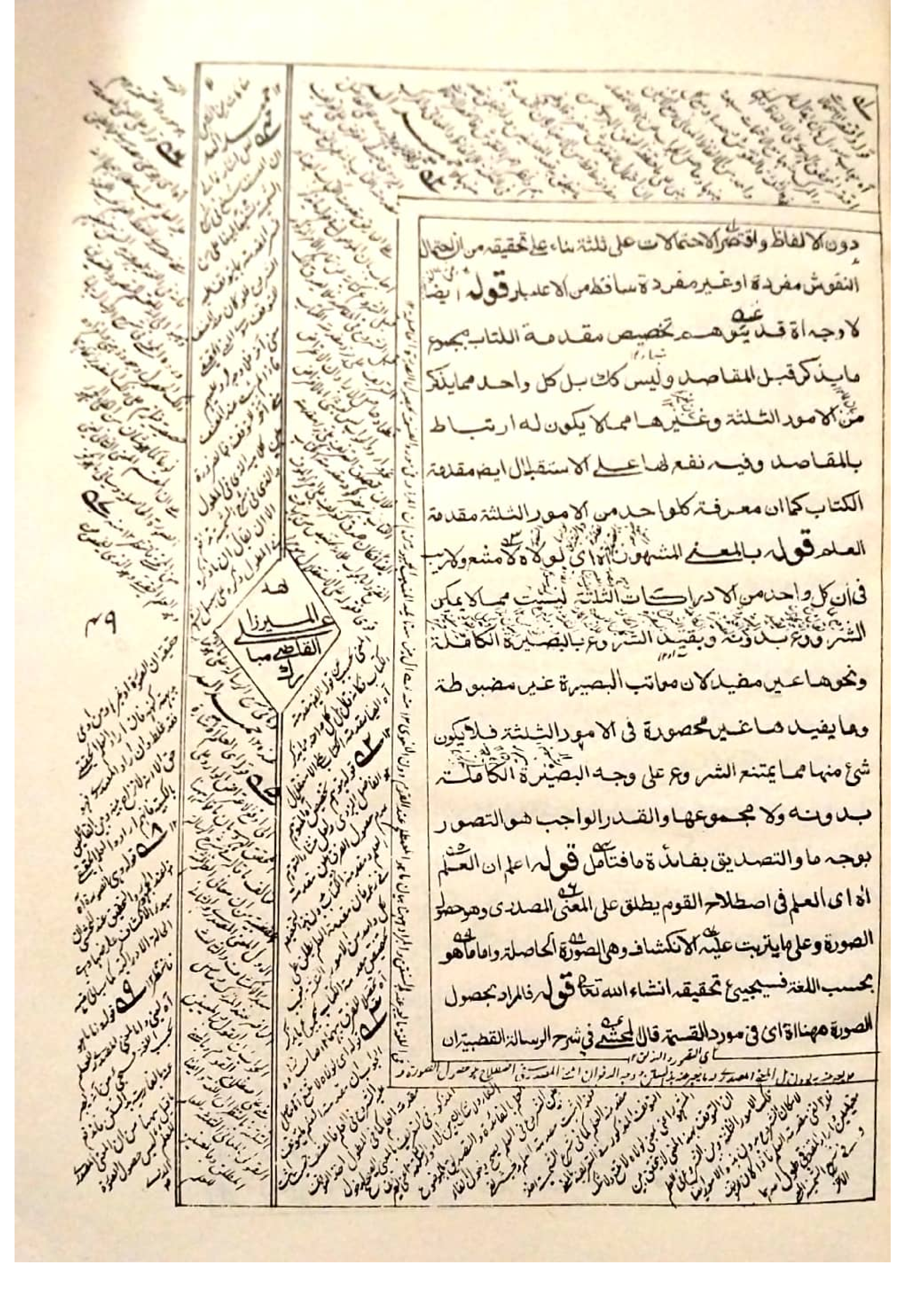


في ماخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه فتأمل قوله
سوى دلالتها اه الا ترى انه لو كتب الكتاب باي خط من الخطوط
يكتب هذا الكتب وكانت تلك الخصوصية بحالها كذا نقل عنه قوله
فانها مع قطع النظر اه الخصوصية المعتبرة في الالفاظ مع عزل النظر
عن دلالتها على المعاني هي الحاصلة من المادة والهيئة المخصوصة او من
كليهما وكذا الكل واحد من المعاني خصوصية مع قطع النظر عن خصوصية
الالفاظ فانها باقية بحالها باي لفظ عبر عنها فافهم قوله على تقدير
التقدير اه اي على تقدير البيان وهو على معناه واما اذا اريد به المبين
فصدقه على القسم الاول بالمعنى الثاني ظ فافهم قوله حقيقة اه
اشار به الى ان الاطلاق على التصديق بالمسائل وعلى الملكة
الحاصلة منه ليس اطلاقا حقيقيا فان التدوين حقيقة يتعلق
بالمسائل لا بهما قوله فهو على ذلك التقدير اه اي على تقدير ان يراد
بالقسم الاول النقوش او الالفاظ منفردة او غير منفردة ويراد
بالمنطق مجموع المسائل لا يصح الظرفية ههنا لا بطريق اقامة الشمول
العمومي مقام الشمول الظرفي ولا من قبيل كون الجزء في الكل اذ
ليس بين النقوش والالفاظ وبين مجموع المسائل عموم
وخصوص لا بحسب الصدق ولا بحسب الوجود ولا كلية ولا
جزئية فافهم قوله وبقي النظر اه اي بوجهين احدهما
ان القسم الاول هو الظرف من الكتاب والمقدمة جزء منه

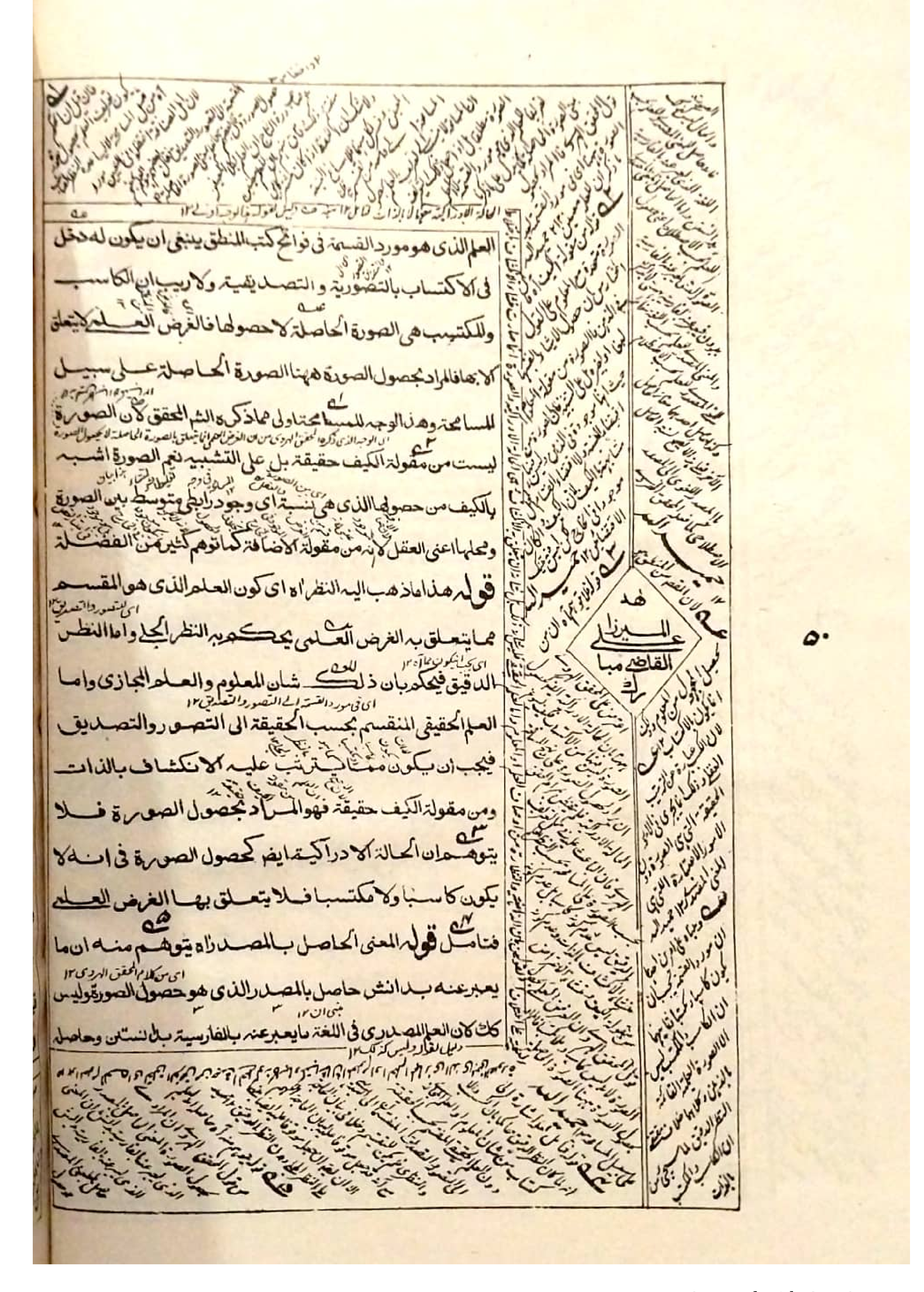


وان كانت خارجة عن العلم فلا يكون القسم الاول جزءا من المنطق لا
بمعنى مجموع المسائل ولا بمعنى القدر المعتد به لان المركب من الداخل
في شئ والخارج عنه خارج عن ذلك الشئ والاخر منهما ان المعنى الثالث
للقسم الاول هي المعاني لا مطلقا بل من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة
وهي مع هذه الحيثية ليست جزءا من المنطق فعلى الوجهين لا يكون
الظرفية على المعنى الثالث للقسم الاول على تقدير كون المنطق مجموع
المسائل من قبيل كون الجزء في الكل لان مرتكب المجاز بان يجعل الاكثر
في حكم الكل وبان يقطع النظر عن حيثية التعبير فتامل **قوله** خلفه
من القول اه اي باطل في الصراح الخلف بالفتح باطل وبالضم خلاف فالعروض
والاول الاتم من الثاني **قوله** والمص في المطول اه يحتمل ان يكون مستأنفة
ويجوز ان يكون معطوفا على الجملة السابقة فيكون علة للتقديم وتقديم بعض
تقدم لازمي فلا يصح فتح الدال فافهم **قوله** المشهور اه وجه التخصيص في
المشهور تفسيرها بما يذكر وقولهم هي طرف من الكلام والحق ما قال المحشي
لان الذكر يعم اللفظي والنفسي كالكلام والارتباط والنفع انما هو للمعاني

هذا
الميرزا
على
القاضي مبارك

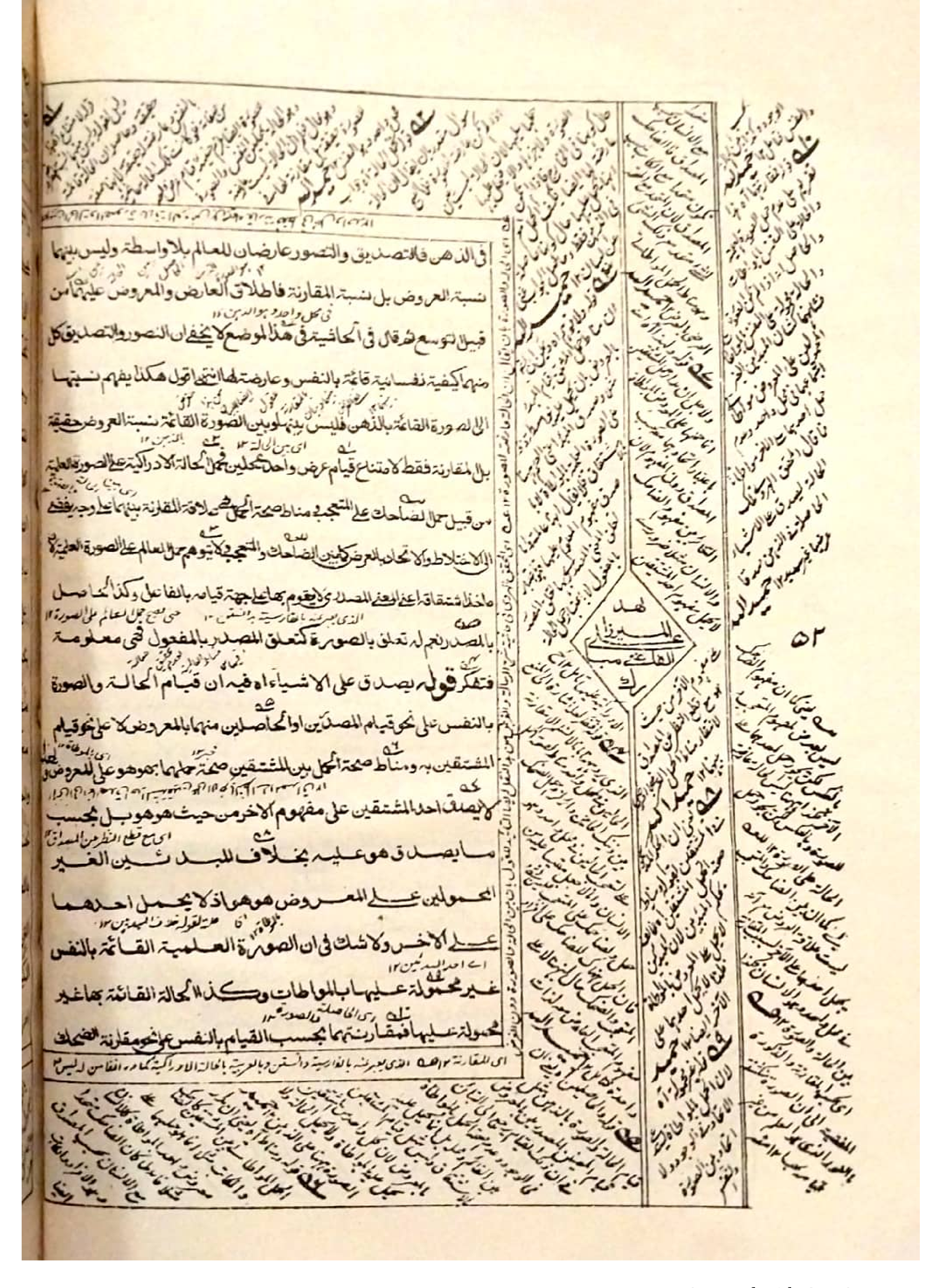


دون الالفاظ والقصر الاحتمالات على ثلثة بناء على تحقيقه من ان احتمال
النقوش مفردة او غير مفردة ساقط من الاعتبار قوله ايضا
لا وجه له قد يتوهم تخصيص مقدمة الكتاب بمجموع
ما يذكر قبل المقاصد وليس كذلك بل كل واحد مما يذكر
من الامور الثلثة وغيرها مما لا يكون له ارتباط
بالمقاصد وفيه نفع لها على الاستقبال ايضا مقدمة
الكتاب كما ان معرفة كل واحد من الامور الثلثة مقدمة
العلم قوله بالمعنى المشهور اه اى لولاه لامتنع ولا ريب
فى ان كل واحد من الادراكات الثلثة ليست مما لا يمكن
الشروع بدونه وبقيد الشروع بالبصيرة الكاملة
ونحوها غير مفيد لان مراتب البصيرة غير مضبوطة
وما يفيدها غير محصورة فى الامور الثلثة فلا يكون
شئ منها مما يمتنع الشروع على وجه البصيرة الكاملة
بدونه ولا مجموعها والقدر الواجب هو التصور
بوجه ما والتصديق بفائدة ما فتامل قوله اعلم ان العلم
اه اى العلم فى اصطلاح القوم يطلق على المعنى المصدرى وهو حصول
الصورة وعلى ما يترتب عليه الانكشاف وهى الصورة الحاصلة واما ما هو
بحسب اللغة فسيجيئ تحقيقه انشاء الله تعالى قوله فالمراد بحصول
الصورة مضاهاة اى فى مورد القسمة قال المحشى فى شرح الرسالة القطبية ان

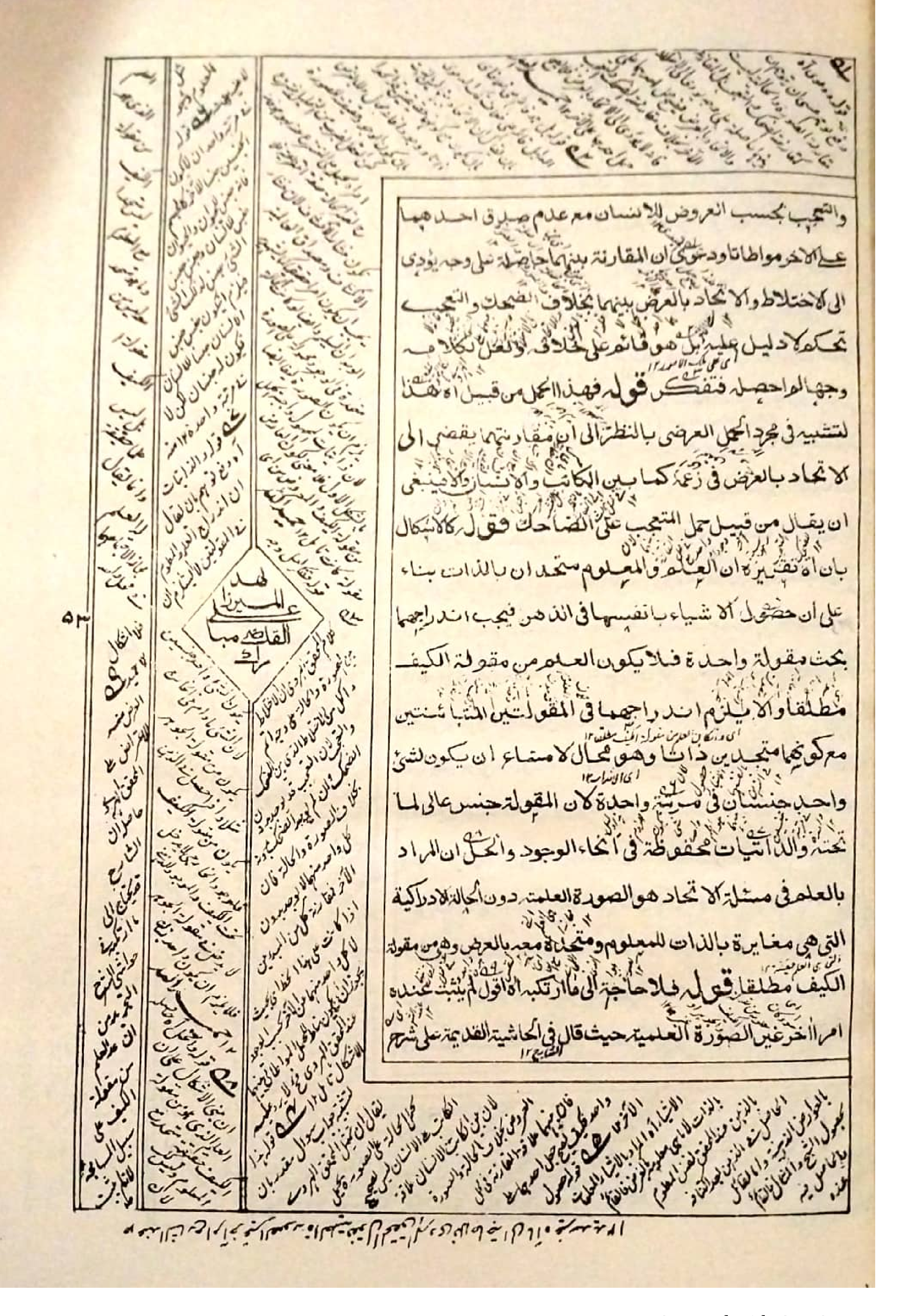

العلم الذی هو مورد القسمة فی فواتح کتب المنطق ینبغی ان یکون له دخل
فی الاکتساب بالتصوریة والتصدیقیة ولا ریب ان الکاسب
وللمکتسب هی الصورة الحاصلة لا حصولها فالغرض العلمی لا یتعلق
الا بها فالمراد بحصول الصورة ههنا الصورة الحاصلة علی سبیل
المسامحة وهذا الوجه للمسامحة اولی مما ذکره الشارح المحقق لان الصورة
لیست من مقولة الکیف حقیقة بل علی التشبیه نعم الصورة اشبه
بالکیف من حصولها الذی هی نسبة ای وجود رابطی متوسط بین الصورة
ومحلها اعنی العقل لانه من مقولة الاضافة کما توهم کثیر من الفضلة
قوله هذا ما ذهب الیه النظر اه ای کون العلم الذی هو المقسم
مما یتعلق به الغرض العلمی یحکم به النظر الجلی واما النظر
الدقیق فیحکم بان ذلک شان المعلوم والعلم المجازی واما
العلم الحقیقی المنقسم بحسب الحقیقة الی التصور والتصدیق
فیجب ان یکون مما یترتب علیه الانکشاف بالذات
ومن مقولة الکیف حقیقة فهو المراد بحصول الصورة فلا
یتوهم ان الحالة الادراکیة ایضا کحصول الصورة فی انه لا
یکون کاسبا ولا مکتسبا فلا یتعلق بها الغرض العلمی
فتامل **قوله** المعنی الحاصل بالمصدر اه یتوهم منه ان ما
یعبر عنه بدانش حاصل بالمصدر الذی هو حصول الصورة ولیس
کذلک لان العلم المصدری فی اللغة ما یعبر عنه بالفارسیة بدانستن وحاصله

مايعبر عنه بدانش وهو غير حصول الصورة الذى يعبر عنه
بالفارسية بودن وحاصل غير الحاصل عنه وهو مايعبر عنه بجستن
فالحصول معنى مصدرى للعلم فى معانية الاصطلاحية لا بحسب
اللغة والفرق ظ الا ان ما بحسب اللغة مرتب على حصول الصورة فيصح
تفسير احدهما بالاخر ويصح نسبة الحاصل بالمعنى اللغوى اليه بالمسامحة
قوله وهى حالة ادراكية اه القول بالحالة الادراكية المغائرة
بالذات للحاصل فى الذهن يظهر من كلام حكيم قوشجى فى شرح التجريد
حيث قال وما هو علم و عرض كيفية نفسانية قائمة بالعقل
وما هو معلوم وجوهر حاصل فيه لا قائم به فهذه الكيفية غير
مخلوطة بالصورة الحاصلة عنده والشارح ايض يقول بها
على سبيل الاحتمال دون الجزم كما صرح به فى شرح العقائد
العضدية والمعلم للحكمة اليمانية ايض قائل بها فى تقويم الايمان
لكنه صرح بالاختلاط بينها وبين الصورة العلمية وبعض
المحققين مع انكارهم الوجود الذهنى وهم من المتكلمين ذهبوا الى
ان العلم صفة ذات اضافة يعبر عنها بالفارسية بدانش
والمحشى ذهب الى انها يتحقق عند قيام الصورة بالذهن فتلك الحالة
والصورة قائمتين بالذهن حقيقة فليست بينهما علاقة العروض بل المقارنة بحسب
قيامهما بموضوع واحد كما بين التعجب والضحك قال فى شرح رسالة القطبية والتحقيق ان
التصديق عارض للمصدق لا للمصدق به والتصور حقيقة صفة له وصادق على الحاصل

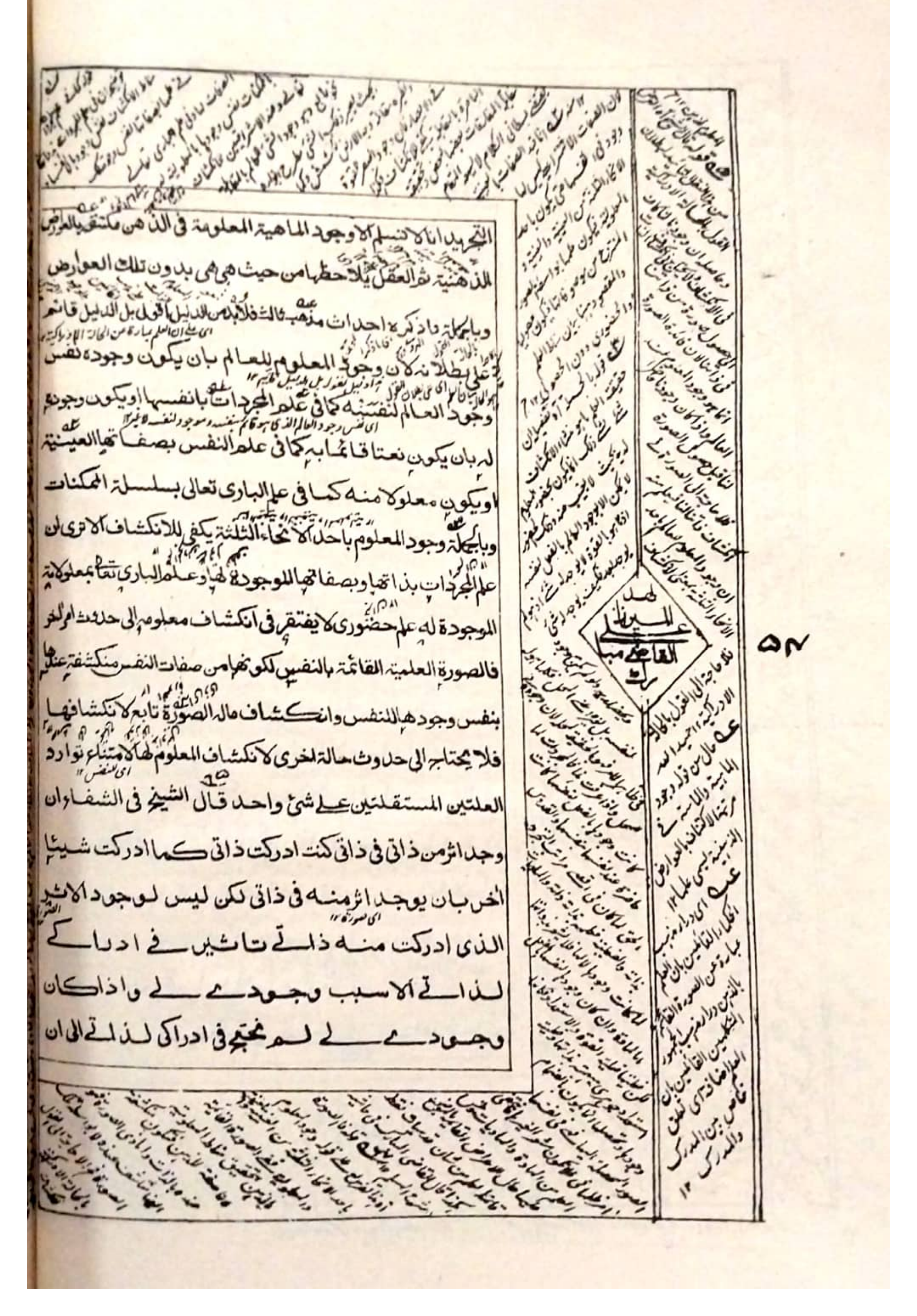
هد
الميرزا على
القاضى مبارك



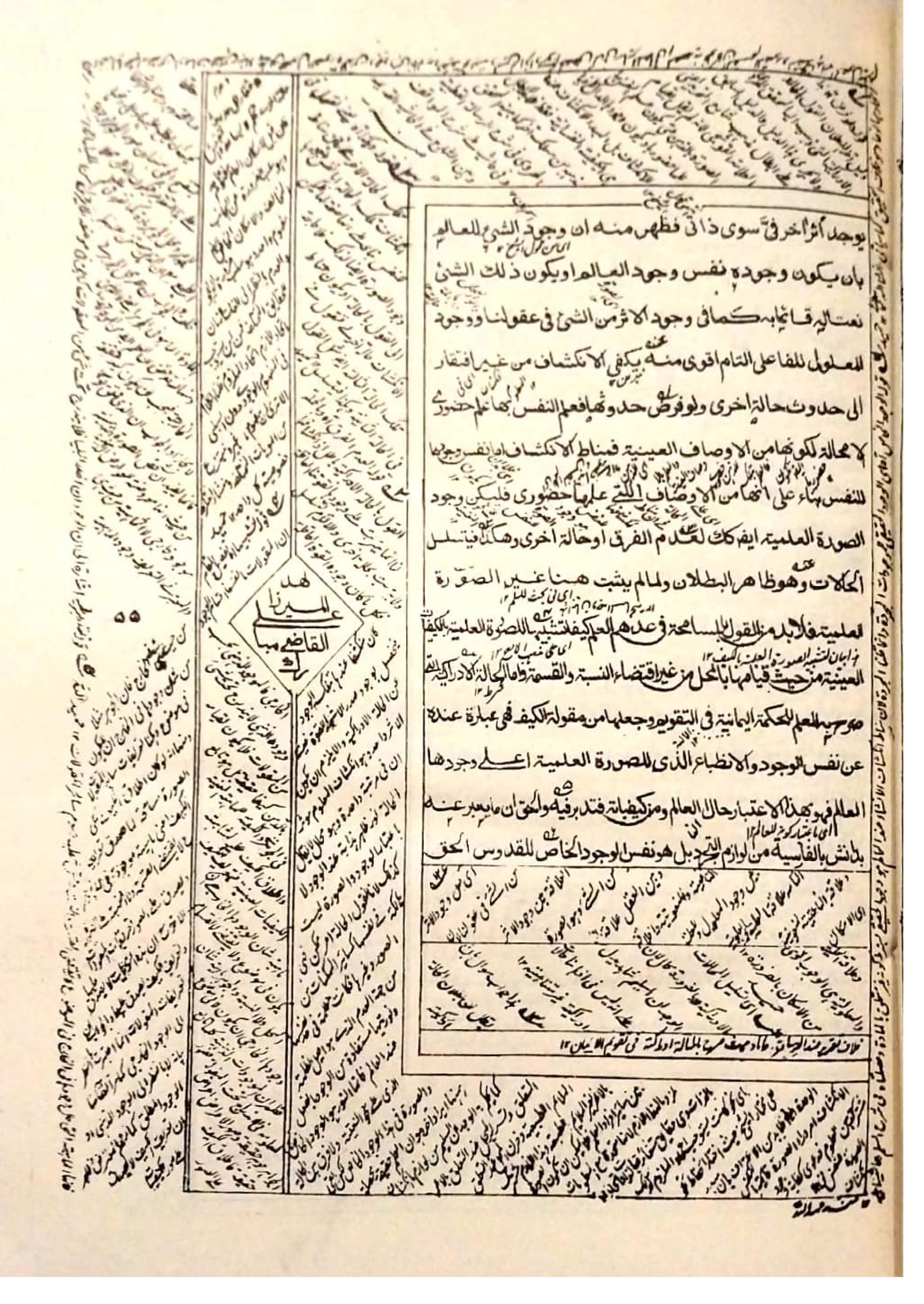
في الذهن فالتصديق والتصور عارضان للعالم بلا واسطة وليس بينهما
نسبة العروض بل نسبة المقارنة فاطلاق العارض والمعروض عليهما من
قبيل التوسع ثم قال في الحاشية في هذا الموضع لا يخفى ان التصور والتصديق كل
منهما كيفية نفسانية قائمة بالنفس وعارضة لها انتهى اقول هكذا يفهم نسبتهما
الى الصورة القائمة بالذهن فليس بينها وبين الصورة القائمة نسبة العروض حقيقة
بل المقارنة فقط لامتناع قيام عرض واحد بمحلين فحمل الحالة الادراكية على الصورة العلمية
من قبيل حمل الضاحك على المتعجب ومناط صحة الحمل هي علاقة المقارنة بينهما على وجه يقتضي
الاختلاط والاتحاد بالعرض كما بين الضاحك والمتعجب ولا يتوهم حمل العالم على الصورة العلمية
ماخذ اشتقاقه اعني المعنى المصدري لا يقوم بها على جهة قيامه بالفاعل وكذا الحاصل
بالمصدر نعم له تعلق بالصورة كتعلق المصدر بالمفعول فهي معلومة
فتفكر **قوله** يصدق على الاشياء اه فيه ان قيام الحالة والصورة
بالنفس على نحو قيام المصدرين او الحاصلين منهما بالمعروض لا على نحو قيام
المشتقين به ومناط صحة الحمل بين المشتقين صحة حملهما بما هو على المعروض
لا يصدق احد المشتقين على مفهوم الاخر من حيث هو هو بل بحسب
ما يصدق هو عليه بخلاف المبدئين الغير
المحمولين على المعروض هو هو اذ لا يحمل احدهما
على الاخر ولا شك في ان الصورة العلمية القائمة بالنفس
غير محمولة عليها بالمواطات وكذا الحالة القائمة بها غير
محمولة عليها فمقارنتهما بحسب القيام بالنفس على نحو مقارنة الضاحك



والتعجب بحسب العروض للانسان مع عدم صدق احدهما
على الاخر مواطاتا ودعوى ان المقارنة بينهما حاصلة على وجه يؤدي
الى الاختلاط والاتحاد بالعرض بينهما بخلاف الضحك والتعجب
تحكم لا دليل عليه بل هو قائم على الخلاف او لعل لكلامه
وجها لم احصله فتفكر **قوله** فهذا الحمل من قبيل اه هذا
لتشبيه في مجرد الحمل العرضي بالنظر الى ان مقارنتهما يقضي الى
الاتحاد بالعرض في زعمه كما بين الكاتب والانسان والا ينبغي
ان يقال من قبيل حمل المتعجب على الضاحك **قوله** كالاشكال
بان اه تقريره ان العلم والمعلوم متحدان بالذات بناء
على ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن فيجب اندراجهما
تحت مقولة واحدة فلا يكون العلم من مقولة الكيف
مطلقا والا يلزم اندراجهما في المقولتين المتباينتين
مع كونهما متحدين ذاتا وهو محال لامتناع ان يكون لشئ
واحد جنسان في مرتبة واحدة لان المقولة جنس عالي لما
تحته والذاتيات محفوظة في انحاء الوجود والحل ان المراد
بالعلم في مسئلة الاتحاد هو الصورة العلمية دون الحالة الادراكية
التي هي مغايرة بالذات للمعلوم ومتحدة معه بالعرض وهي من مقولة
الكيف مطلقا **قوله** فلا حاجة الى ما ارتكبه اه اقول لم يثبت عنده
امر اخر غير الصورة العلمية حيث قال في الحاشية القديمة على شرح

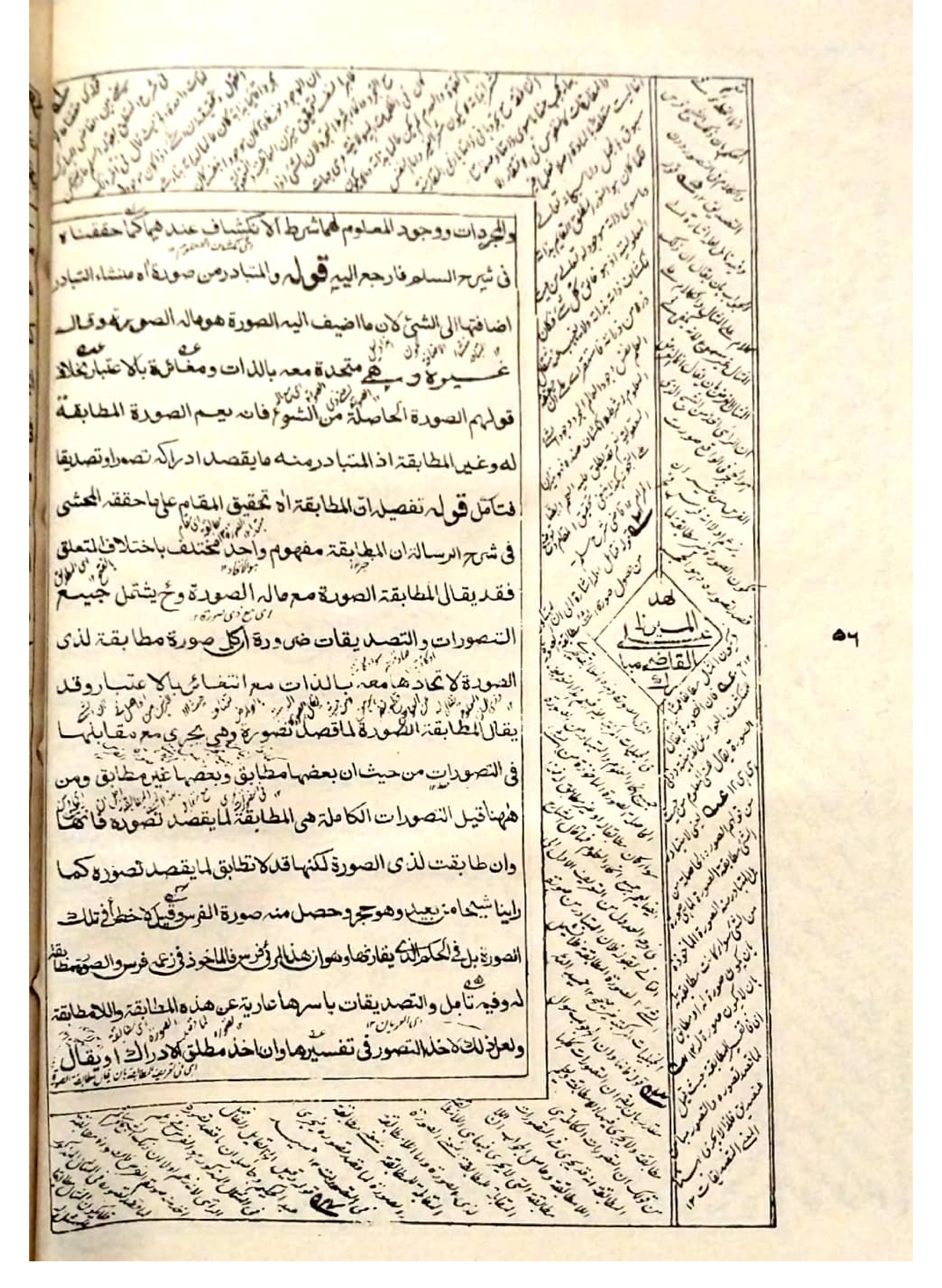


التجريد انا لا نسلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض
الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي هي بدون تلك العوارض
وبالجملة ما ذكره احداث مذهب ثالث فلا بد من الدليل اقول بل الدليل قائم
على بطلانه لان وجود المعلوم للعالم بان يكون وجوده نفس
وجود العالم لنفسه كما في علم المجردات بانفسها او يكون وجوده
له بان يكون نعتا قائما به كما في علم النفس بصفاتها العينية
او يكون معلولا منه كما في علم الباري تعالى بسلسلة الممكنات
وبالجملة وجود المعلوم باحد الانحاء الثلثة يكفي للانكشاف الا ترى ان
علم المجردات بذاتها وبصفاتها الموجودة لها وعلم الباري تعالى بمعلولاته
الموجودة له علم حضوري لا يفتقر في انكشاف معلومه الى حدوث امر آخر
فالصورة العلمية القائمة بالنفس لكونها من صفات النفس منكشفة عندها
بنفس وجودها للنفس وانكشاف ماله الصورة تابع لانكشافها
فلا يحتاج الى حدوث حالة اخرى لانكشاف المعلوم بها لامتناع توارد
العلتين المستقلتين على شيء واحد قال الشيخ في الشفاء ان
وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادركت ذاتي كما ادركت شيئا
آخر بان يوجد اثر منه في ذاتي لكن ليس لوجود الاثر
الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي
لذاتي الا بسبب وجودي لي واذا كان
وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان

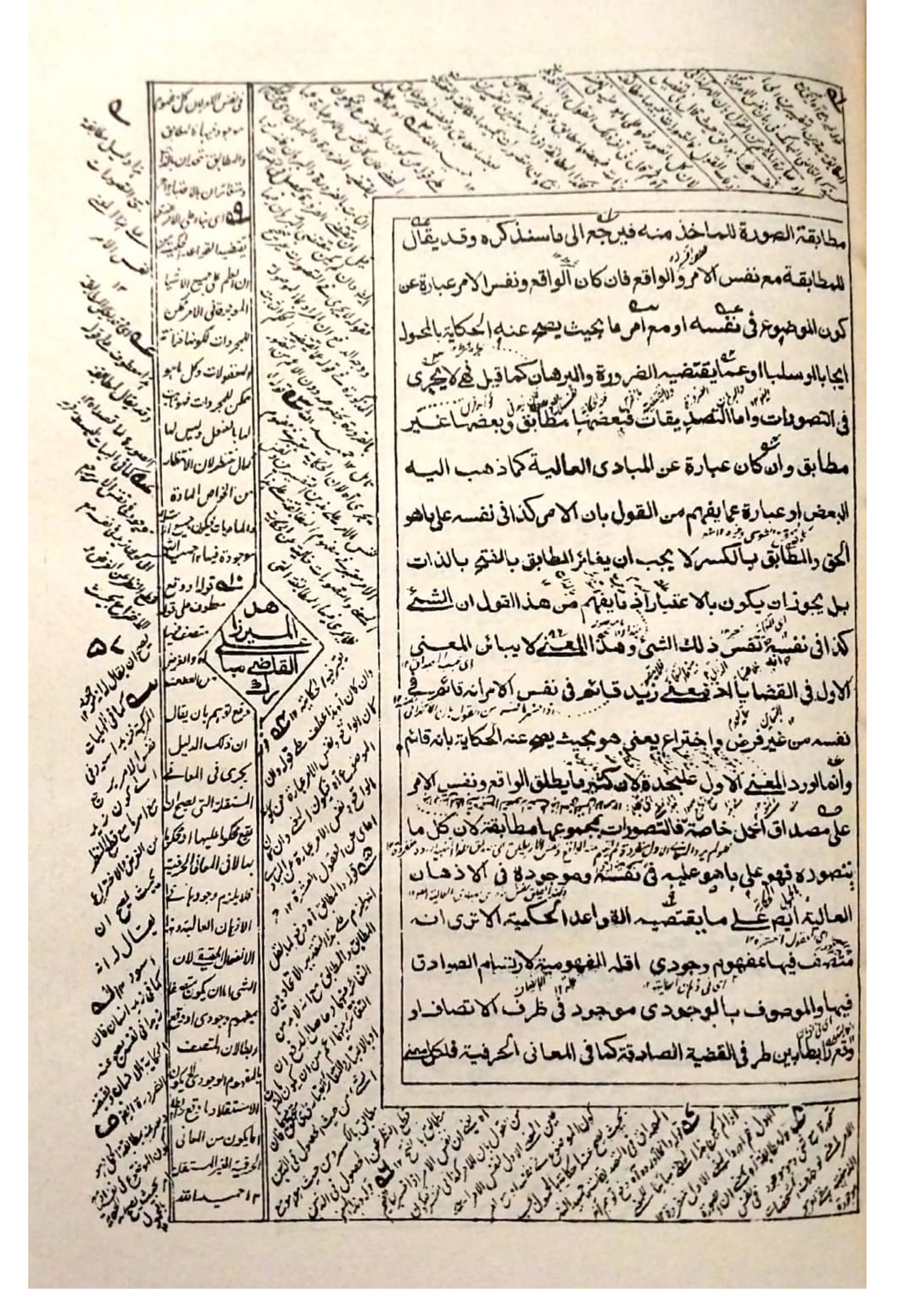


يوجد أثر آخر فى سوى ذاتى فظهر منه ان وجود الشئ للعالم
بان يكون وجوده نفس وجود العالم او يكون ذلك الشئ
تعالى قائما به كما فى وجود الاثر من الشئ فى عقولنا ووجود
المعلول للفاعل التام اقوى منه يكفى الانكشاف من غير افتقار
الى حدوث حالة اخرى ولو فرض حدوثها فعلم النفس بها علم حضورى
لا محالة لكونها من الاوصاف العينية فمناط الانكشاف اما نفس وجودها
للنفس بناء على انها من الاوصاف التى علمها حضورى فليكن وجود
الصورة العلمية ايضا كذلك لعدم الفرق او حالة اخرى وهكذا فيتسلسل
الحالات وهو ظاهر البطلان ولما لم يثبت ههنا غير الصورة
العلمية فلابد من القول بالمسامحة فى عدهم العلم كيفا تشبيها للصورة العلمية بالكيفيات
العينية من حيث قيامها بالمحل من غير اقتضاء النسبة والقسمة واما الحالة الادراكية التى
هو حيث العلم الحكمة اليمانية فى التقويم وجعلها من مقولة الكيف فى عبارة عنده
عن نفس الوجود والانطباع الذى للصورة العلمية اعلى وجودها
العلم فهو بهذا الاعتبار حال العالم ومن كيفياته فتدبر فيه والحق ان ما يعبر عنه
بدانش بالفارسية من لوازم التجرد بل هو نفس الوجود الخاص للقدوس الحق

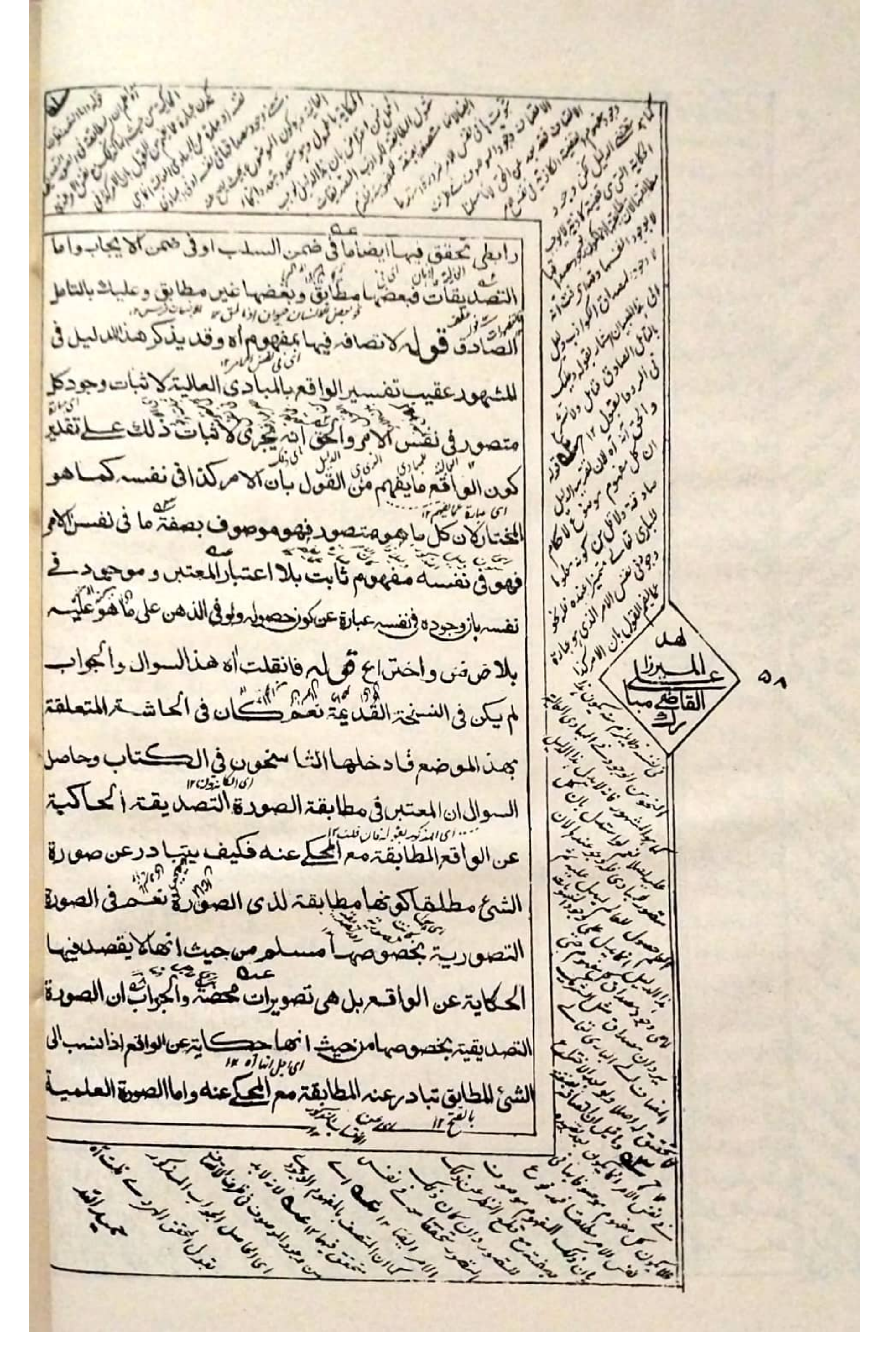
هد الميرزا على القاضي مبارك



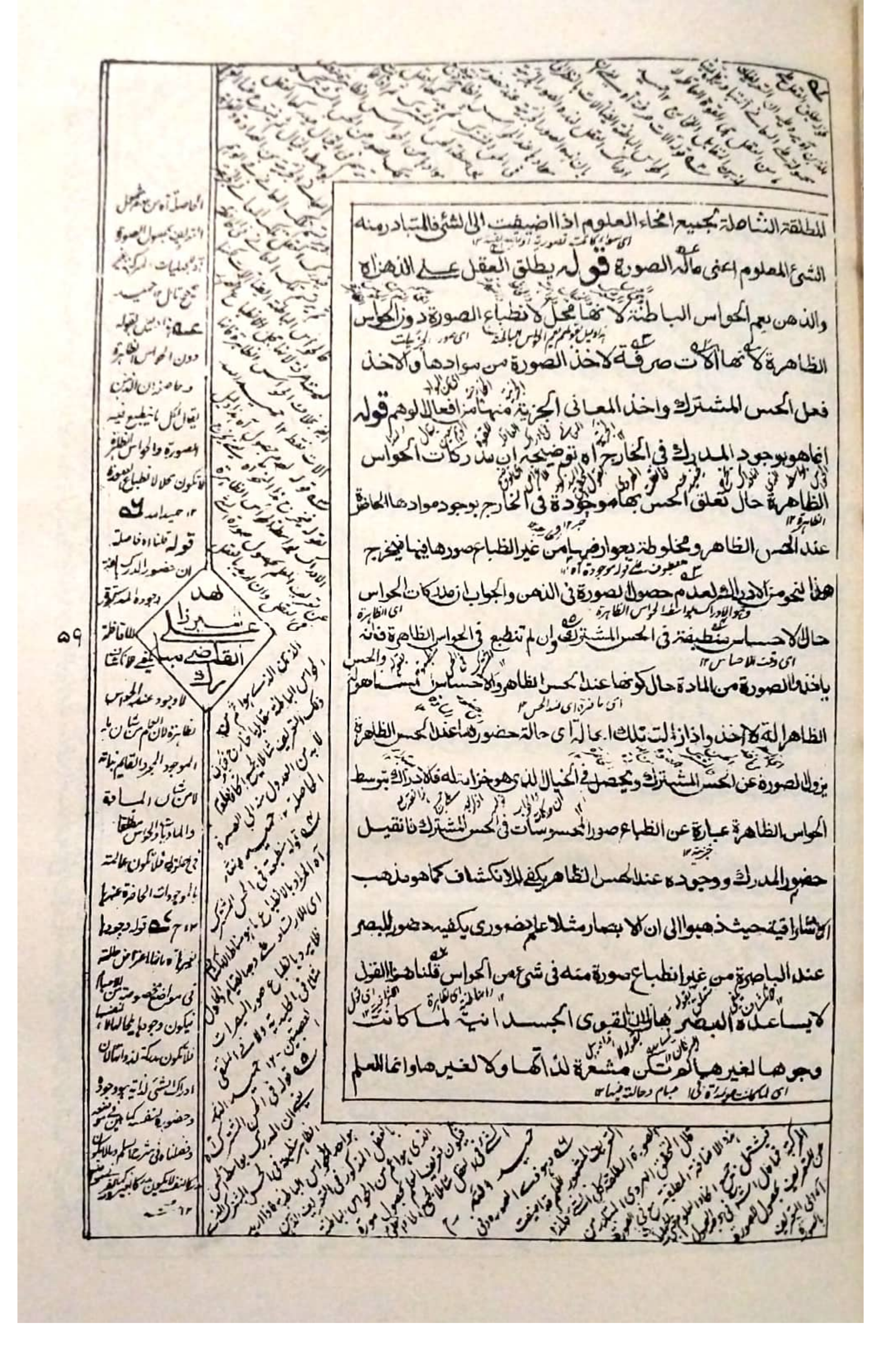
والمجردات ووجود المعلوم لهما شرط الانكشاف عندهما كما حققناه
فى شرح السلم فارجع اليه قوله والمتبادر من صورة اه منشاء التبادر
اضافتها الى الشئ لان ما اضيف اليه الصورة هو ماله الصورة وقال
غيره وهى متحدة معه بالذات ومغائرة بالاعتبار بخلاف
قولهم الصورة الحاصلة من الشئ فانه يعم الصورة المطابقة
له وغير المطابقة اذ المتبادر منه ما يقصد ادراكه تصورا او تصديقا
فتامل قوله تفصيلات المطابقة اه تحقيق المقام على ما حققه المحشى
فى شرح الرسالة ان المطابقة مفهوم واحد مختلف باختلاف المتعلق
فقد يقال المطابقة الصورة مع ماله الصورة وح يشتمل جميع
التصورات والتصديقات ضرورة ان كل صورة مطابقة لذى
الصورة لاتحادها معه بالذات مع انتفائها بالاعتبار وقد
يقال المطابقة الصورة لما قصد تصوره وهى تجرى مع مقابلها
فى التصورات من حيث ان بعضها مطابق وبعضها غير مطابق ومن
ههنا قيل التصورات الكاملة هى المطابقة لما يقصد تصوره فانها
وان طابقت لذى الصورة لكنها قد لا تطابق لما يقصد تصوره كما
راينا شبحا من بعيد وهو حجر وحصل منه صورة الفرس وقيل لا خطأ فى تلك
الصورة بل فى الحكم الذى يقارنها وهو ان هذا المرئى فرس فالملحوظ فى زعمه فرس والصورة مطابقة
له وفيه تامل والتصديقات باسرها عارية عن هذه المطابقة واللامطابقة
ولعل لذلك لا خذ التصور فى تفسيرها وان اخذ مطلق الادراك او يقال



مطابقة الصورة للماخذ منه فيرجع الى ما سنذكره وقد يقال
للمطابقة مع نفس الامر والواقع فان كان الواقع ونفس الامر عبارة عن
كون الموضوع في نفسه او مع امر ما بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول
ايجابا او سلبا او عما يقتضيه الضرورة والبرهان كما قيل فهي لا يجري
في التصورات واما التصديقات فبعضها مطابق وبعضها غير
مطابق وان كان عبارة عن المبادي العالية كما ذهب اليه
البعض او عبارة عما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه على ما هو
الحق والمطابق بالكسر لا يجب ان يغاير المطابق بالفتح بالذات
بل يجوز ان يكون بالاعتبار اذ يفهم من هذا القول ان الشيء
كذا في نفسه اي نفس ذلك الشيء وهذا المعنى لا يباين المعنى
الاول في القضايا اذ معنى زيد قائم في نفس الامر انه قائم في
نفسه من غير فرض واختراع يعني هو بحيث يصح عنه الحكاية بانه قائم
وانما اورد المعنى الاول على حدة لان كثيرا ما يطلق الواقع ونفس الامر
على مصداق الحمل خاصة فالتصورات بمجموعها مطابقة لان كل ما
يتصوره فهو على ما هو عليه في نفسه وموجودة في الاذهان
العالية اي على ما يقتضيه القواعد الحكمية الا ترى انه
متصف فيها بمفهوم وجودي اقله المفهومية لارتسام الصوادق
فيها والموصوف بالوجودي موجود في ظرف الاتصاف او
وقع الارتباط بين طرفي القضية الصادقة كما في المعاني الحرفية فلكل منهما



رابطی تحقق فیها ایضا فی ضمن السلب او فی ضمن الایجاب واما
التصدیقات فبعضها مطابق وبعضها غیر مطابق وعلیك بالتامل
الصادق قوله لاتصاف فیها بمفهوم اه وقد یذکر هذا الدلیل فی
المشهور عقیب تفسیر الواقع بالمبادی العالیة لاثبات وجود کل
متصور فی نفس الامر والحق انه یجری لاثبات ذلك علی تقدیر
کون الواقع مایفهم من القول بان الامر کذا فی نفسه کما هو
المختار لان کل ما هو متصور فهو موصوف بصفة ما فی نفس الامر
فهو فی نفسه مفهوم ثابت بلا اعتبار المعتبر و موجود فی
نفسه بازوجوده فی نفسه عبارة عن کون حصوله ولو فی الذهن علی ما هو علیه
بلا فرض واختراع قوله فانقلت اه هذا السوال والجواب
لم یکن فی النسخة القدیمة نعم کان فی الحاشیة المتعلقة
بهذا الموضع فادخلها الناسخون فی الکتاب وحاصل
السوال ان المعتبر فی مطابقة الصورة التصدیقیة الحاکیة
عن الواقع المطابقة مع المحکی عنه فکیف یتبادر عن صورة
الشیء مطلقا کونها مطابقة لذی الصورة نعم فی الصورة
التصوریة بخصوصها مسلم من حیث انها لایقصد فیها
الحکایة عن الواقع بل هی تصورات محضة والجواب ان الصورة
التصدیقیة بخصوصها من حیث انها حکایة عن الواقع اذا نسب الی
الشیء المطابق تبادر عنه المطابقة مع المحکی عنه واما الصورة العلمیة

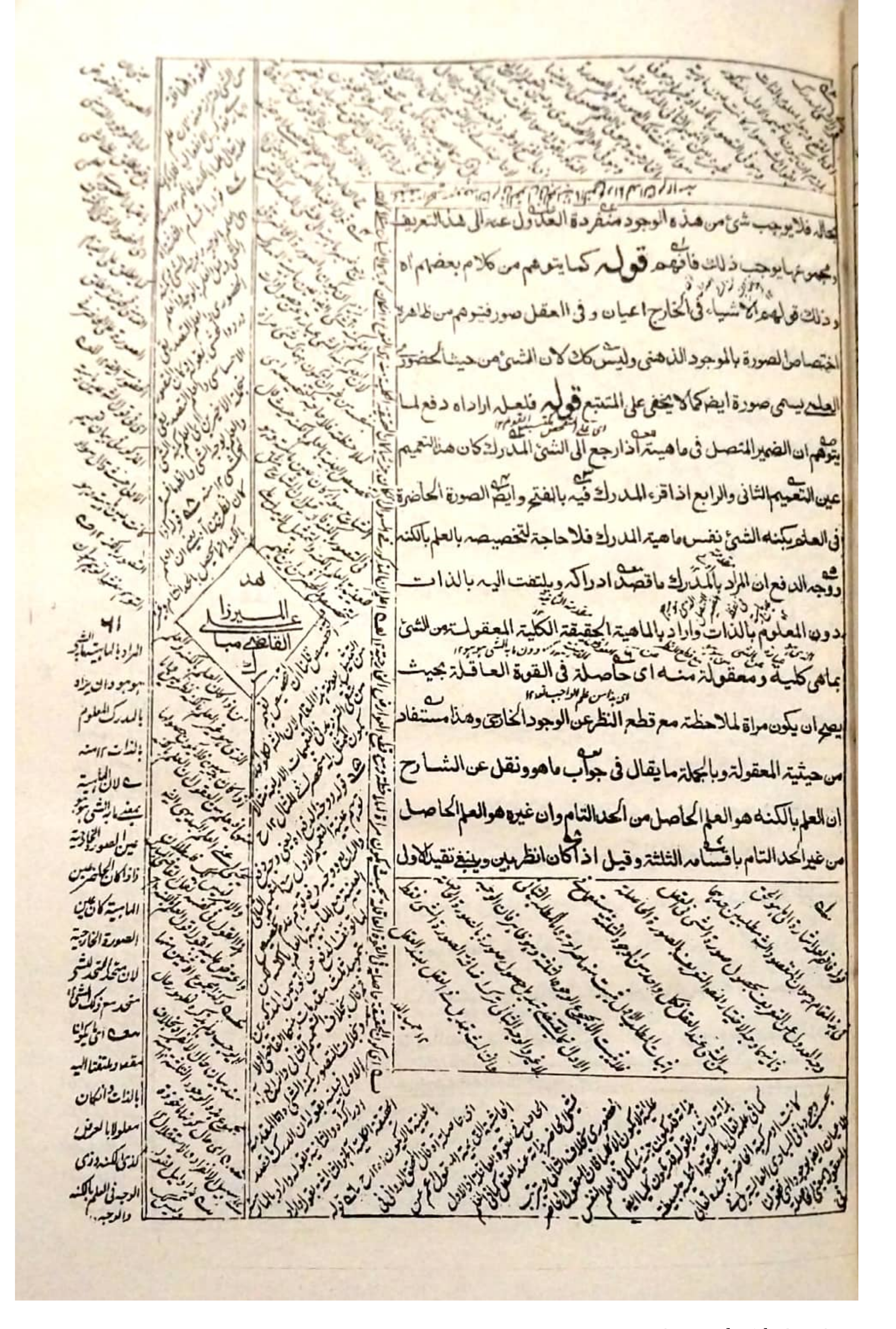


المطلقة الشاملة لجميع انحاء العلوم اذا اضيفت الى الشئ فالمتبادر منه
الشئ المعلوم اعنى مابه الصورة **قوله** يطلق العقل على الذهن
والذهن يعم الحواس الباطنة لانها محل لانطباع الصورة دون الحواس
الظاهرة لانها آلات صرفة لاخذ الصورة من موادها والاخذ
فعل الحس المشترك واخذ المعانى الجزئية منها من افعال الوهم **قوله**
انما هو بوجود المدرك فى الخارج اه توضيحه ان مدركات الحواس
الظاهرة حال تعلق الحس بها موجودة فى الخارج بوجود موادها الحاضرة
عند الحس الظاهر ومخلوطة بعوارضها من غير انطباع صورها فيها فيخرج
هذا النحو من الادراك لعدم حصول الصورة فى الذهن والجواب ان مدركات الحواس
حال الاحساس منطبعة فى الحس المشترك وان لم تنطبع فى الحواس الظاهرة فانه
ياخذ الصورة من المادة حال كونها عند الحس الظاهر والاحساس انما هو
الظاهر له لا اخذ واذا زالت تلك الحالة اى حالة حضورها عند الحس الظاهرة
يزول الصورة عن الحس المشترك ويحصل فى الخيال الذى هو خزانة له فالادراك بتوسط
الحواس الظاهرة عبارة عن انطباع صور المحسوسات فى الحس المشترك نعم نقيل
حضور المدرك ووجوده عند الحس الظاهر يكفى للانكشاف كما هو مذهب
الاشراقية حيث ذهبوا الى ان الابصار مثلا علم حضورى يكفيه حضور المبصر
عند الباصرة من غير انطباع صورة منه فى شئ من الحواس قلنا هذا القول
لا يساعده البصر بها لان القوى الجسدانية لما كانت
وجودها لغيرها لم تكن مشعرة لذاتها ولا لغيرها وانما العلم



مطلقا من شأن الوجود بالفعل لنفسه كالقدس الحق والمجردات العالية
والسافلة فالضوء وغيره من المحسوسات وان كانت حاضرة عند الحواس
الظاهرة بحسب وجودها في الخارج مع مقابلتها اياها لكنها غائبة عن
القوة العاقلة فالشيء ما لم ينطبع فيها بلا واسطة او بواسطة القوى
الباطنية التي هي محل انطباع صور الجزئيات المادية لم يكن مشعورا به
ولا منكشفا عندها وبقي بعد دقائق في هذا المرام لا يسعها هذا المقام **قوله**
ولا يصير وجها واحدا اي هذه الوجوه الثلثة لو كانت للعدول عن التعريف المشهور
الى التعريف بالصورة الحاصلة عن الشيء عند العقل لم يصر مجموعها وجها
واحدا اذ لا يكفي كل واحد بانفراده لذلك لان الوجه الاول مثلا يستدعي العدول
عن مجرد اضافة الحصول الى الصورة لا العدول عن اضافة الصورة الى الشيء بكلمة
عن كلمة في الى كلمة عند فبالنظر اليه يكفي ان يقال صورة الشيء الحاصلة في العقل
وكذا بالنظر الى الوجه الثاني بانفراده يكفي للعدول عن مجرد اضافة الصورة الى الشيء فيقال حصول
الصورة من الشيء وهكذا بالنظر الى الثالث يكفي للعدول
عن كلمة في الى كلمة عند مع بقائه بحاله فلا يوجب
شيء من هذه الوجوه منفردة العدول عنها الى هذا التعريف

عـه اي حال كونها ماخوذة بشرط الانفراد والاستقلال ١٢



بحاله فلا يوجب شئ من هذه الوجود منفردة العدول عنه الى هذا التعريف

ومجموعها يوجب ذلك فافهم **قوله** كما يتوهم من كلام بعضهم اه

وذلك قولهم للاشياء فى الخارج اعيان و فى العقل صور فيتوهم من ظاهره

اختصاص الصورة بالموجود الذهنى وليس كذلك لان الشئ من حيث الحضور

العلمى يسمى صورة ايض كما لا يخفى على المتتبع **قوله** فلعله اراد اه دفع لما

يتوهم ان الضمير المتصل فى ماهيته اذا رجع الى الشئ المدرك كان هذا التعميم

عين التعميم الثانى والرابع اذا قرء المدرك فيه بالفتح وايض الصورة الحاضرة

فى العلم بكنه الشئ نفس ماهية المدرك فلا حاجة لتخصيصه بالعلم بالكنه

ووجه الدفع ان المراد بالمدرك ما قصد ادراكه ويلتفت اليه بالذات

دون المعلوم بالذات واراد بالماهية الحقيقة الكلية المعقولة من الشئ

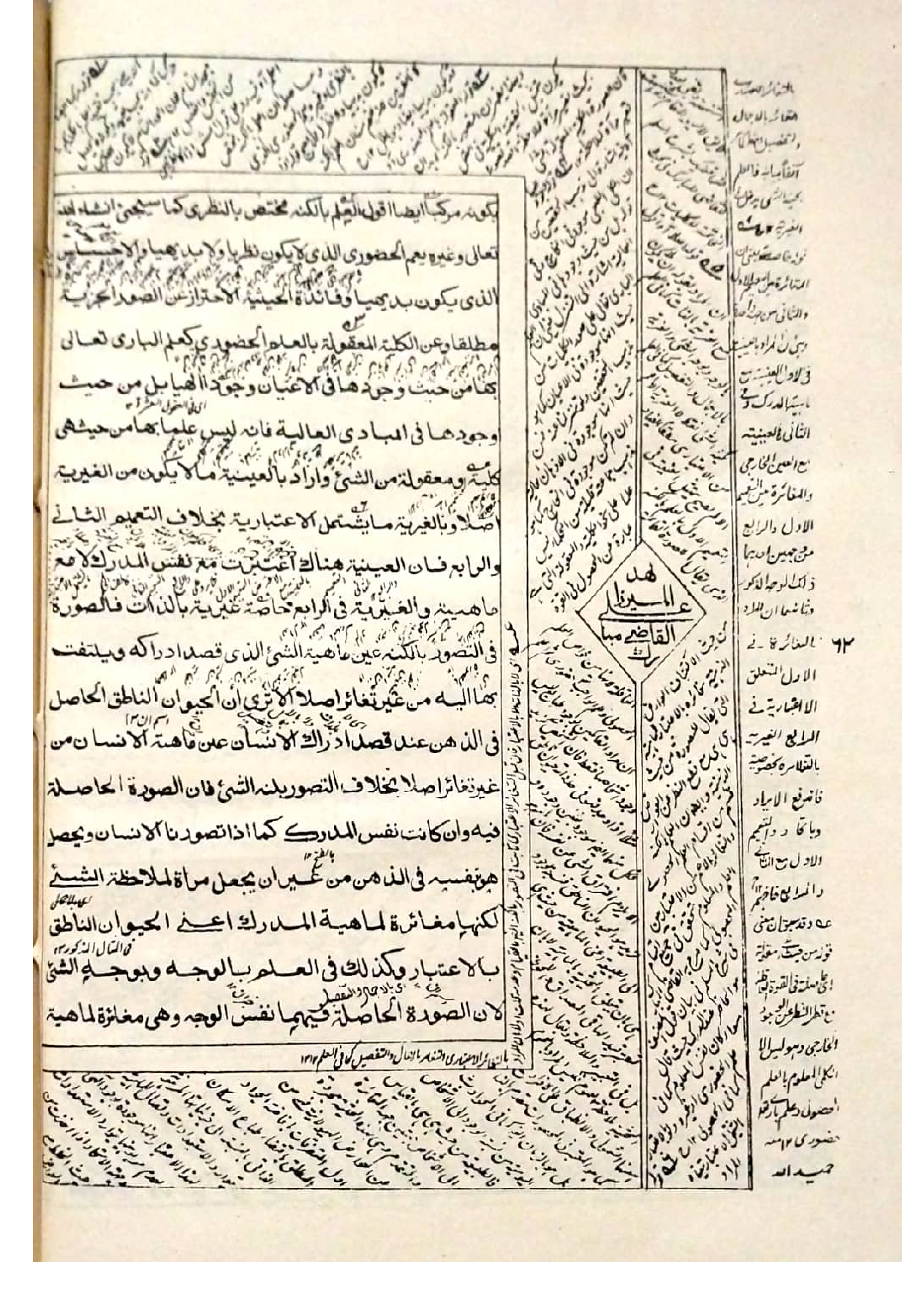
بما هى كلية ومعقولة منه اى حاصلة فى القوة العاقلة بحيث

يصح ان يكون مراة لملاحظة مع قطع النظر عن الوجود الخارجى وهذا مستفاد

من حيثية المعقولة وبالجملة ما يقال فى جواب ما هو ونقل عن الشارح

ان العلم بالكنه هو العلم الحاصل من الحد التام وان غيره هو العلم الحاصل

من غير الحد التام باقسامه الثلثة وقيل اذا كان انظريين وينبغى تقييد الاول



يكونه مركبا ايضا اقول العلم بالكنه مختص بالنظري كما سيجيء انشاء الله
تعالى وغيره يعم الحضوري الذي لا يكون نظريا ولا بديهيا والاحساس
الذي يكون بديهيا وفائدة الحيثية الاحتراز عن الصور الجزئية
مطلقا وعن الكلية المعقولة بالعلم الحضوري كعلم الباري تعالى
بها من حيث وجودها في الاعيان وجود الهيابل من حيث
وجودها في المبادي العالية فانه ليس علما بها من حيث هي
كلية ومعقولة من الشيء واراد بالعينية ما لا يكون من الغيرية
اصلا وبالغيرية ما يشتمل الاعتبارية بخلاف التعميم الثاني
والرابع فان العينية هناك اعتبرت مع نفس المدرك لا مع
ماهيته والغيرية في الرابع خاصة غيرية بالذات فالصورة
في التصور بالكنه عين ماهية الشيء الذي قصد ادراكه ويلتفت
بها اليه من غير تغاير اصلا الا ترى ان الحيوان الناطق الحاصل
في الذهن عند قصد ادراك الانسان عين ماهية الانسان من
غير تغاير اصلا بخلاف التصور بكنه الشيء فان الصورة الحاصلة
فيه وان كانت نفس المدرك كما اذا تصورنا الانسان ويحصل
هو بنفسه في الذهن من غير ان يجعل مرآة لملاحظة الشيء
لكنها مغائرة لماهية المدرك اعني الحيوان الناطق
بالاعتبار وكذلك في العلم بالوجه وبوجه الشيء
لان الصورة الحاصلة فيهما نفس الوجه وهي مغائرة لماهية

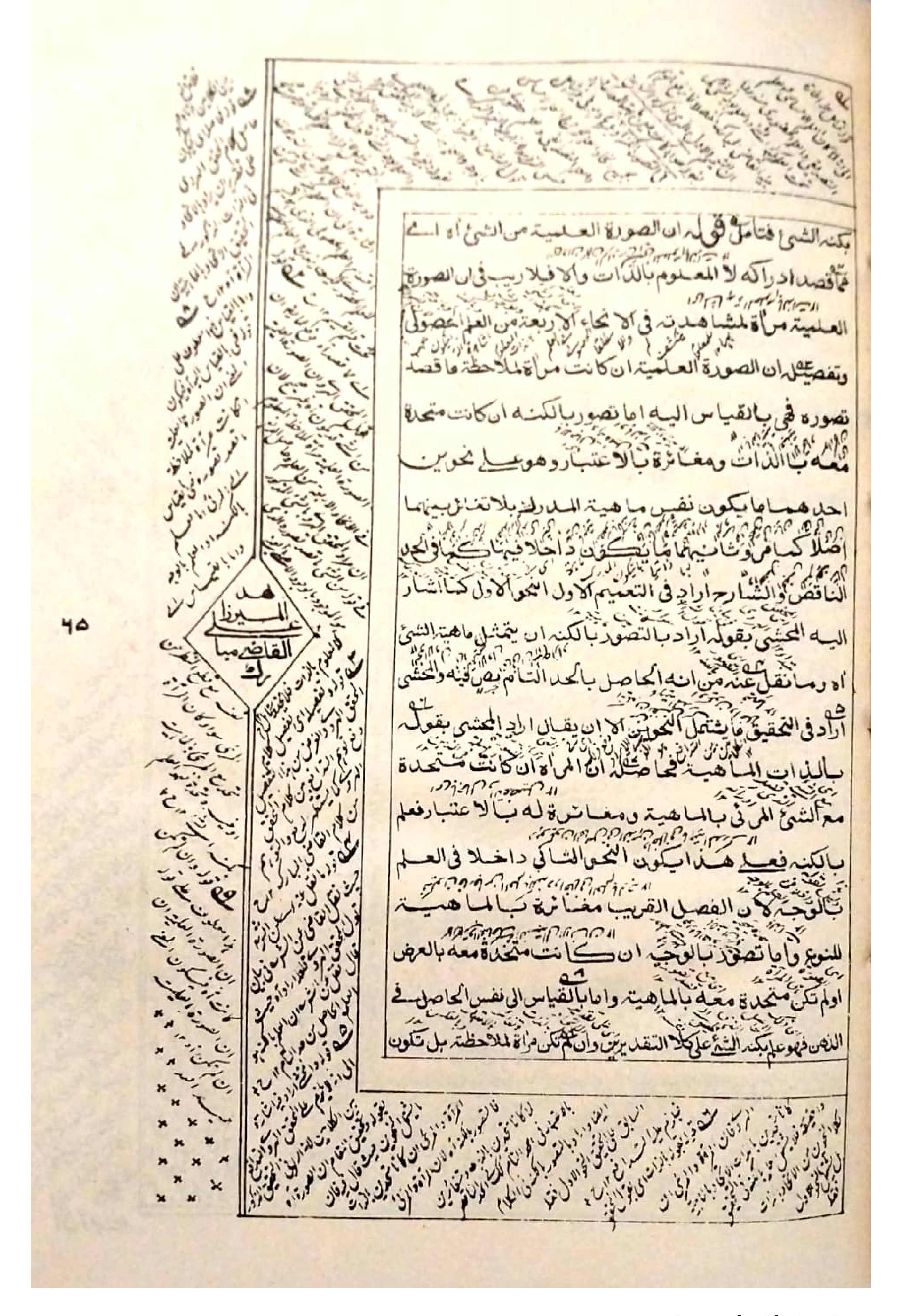
هد
المسيرزا على
القاضي مبارك

حميد الله

الماهية المدركة فيهما بالذات هذا اذا كانت للمدرك ماهية مقولة
في جواب ما هو او مغايرة له بالاعتبار حتى يصح كونها مرآة لملاحظة
سواء كانت حدا او ماهية نوعية له اذا كان المدرك جزئيا كما اذا
تصورنا زيدا مثلا بالانسان واما اذا كانت للمدرك حقيقة
كلية بسيطة تمثل بنفسه في الذهن فلا ماهية له غير
ذاته الحاصلة فيه فلا يكون مدركا بالكنه بل بكنه الشيء
قال الشيخ كل بسيط كان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء
قابل لماهية وصورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما
المركبات فلا صورها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها انتهى فالصورة
الحاصلة في العلم بكنه الشيء للبسائط وان كانت نفس حقيقة
المدرك لكن ليس هناك ماهية يقال في جواب ما هو ويكون
مرآة لملاحظة حتى يكون علما بالكنه فيكون الصورة
مرآة لملاحظة المدرك وعين ماهيته الكلية المعقولة
منه مطرد في العلم بالكنه مطلقا سواء كان بالحد وبالنوع
وفي غيره لا فتفكر **قوله** من جملة الاخيرين اه اي العلم
بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء اما التصور الاحساسي
فهو عبارة عن الصورة الحاصلة المرتسمة في الحواس الباطنة
وهي ماخوذة عن المادة الخارجية مجردة عنها تجريدا ما مع
لواحقها ومع وقوع النسبة بينها وبين المادة بالمقابلة

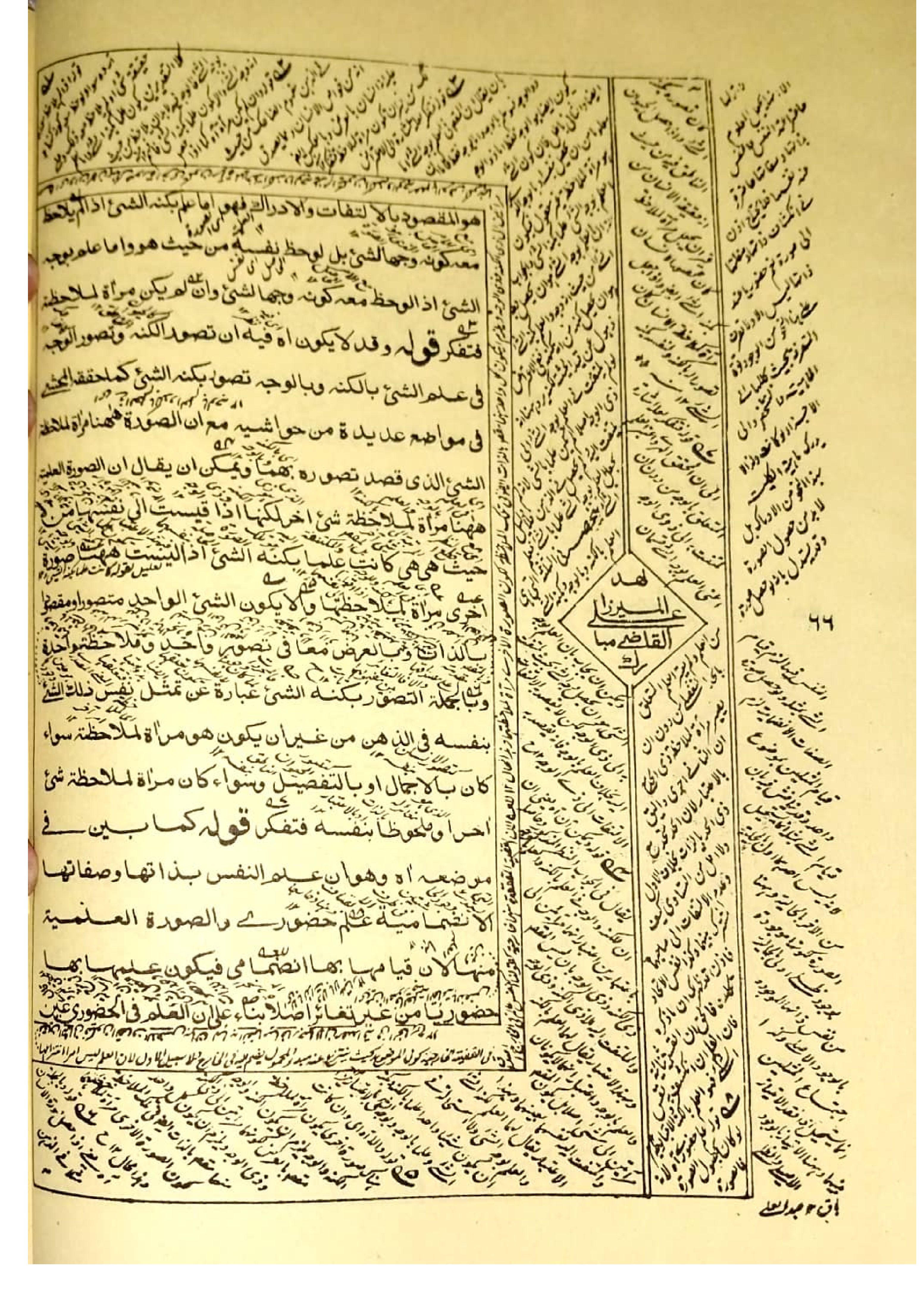


والمحاذات حال كونها عند الحس الظاهر ثم تحصل بعينها الى الخزانة مجردة عن تلك النسبة والظران المنطبع فيها ليس الهوية الخارجية فهو ان كان نفس الماهية المخلوطة بالعوارض يكون علما بكنه الشئ وان كان هيئة مخصوصة للعوارض من الشكل واللون والمقدار مثلا وان كان العقل حاكما عند ارتسامها بان ما بين تلك العوارض شئ مخلوطة فى الاعيان يكون علما بوجه الشئ ونقل عنه لانه عبارة عن الحاصل فى العقل حال الاحساس ولا شك فى انه وجهه لا عينه والا لما اختلف الحال عند الاحساس وعدمه يعنى ان كانت الصورة المرتسمة فى الحواس الباطنة عين الصورة الخارجية لما اختلف الحال فى نحو العلم عند حضور الهوية العينية عند الحس الظاهرة وعند غيبوبتها عنه فتدبر واما العلم التصديقى اعنى حصول الهيئة التركيبية التى ليست مرآة لملاحظة الشئ فهو علم بكنه الشئ بمفهوم القضية وهذا معنى ما نقل عنه انه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون ذلك العلم بكنه الشئ لا علم بالكنه والفرق بين انتهى والمراد بالصورة فى قوله حصول الصورة الهيئة التركيبية واما العلم الحضورى فهو عبارة عن حصول نفس الصورة الخارجية عند المدرك لا عن تمثيل الماهية الكلية فى العقل فهو ايضا علم

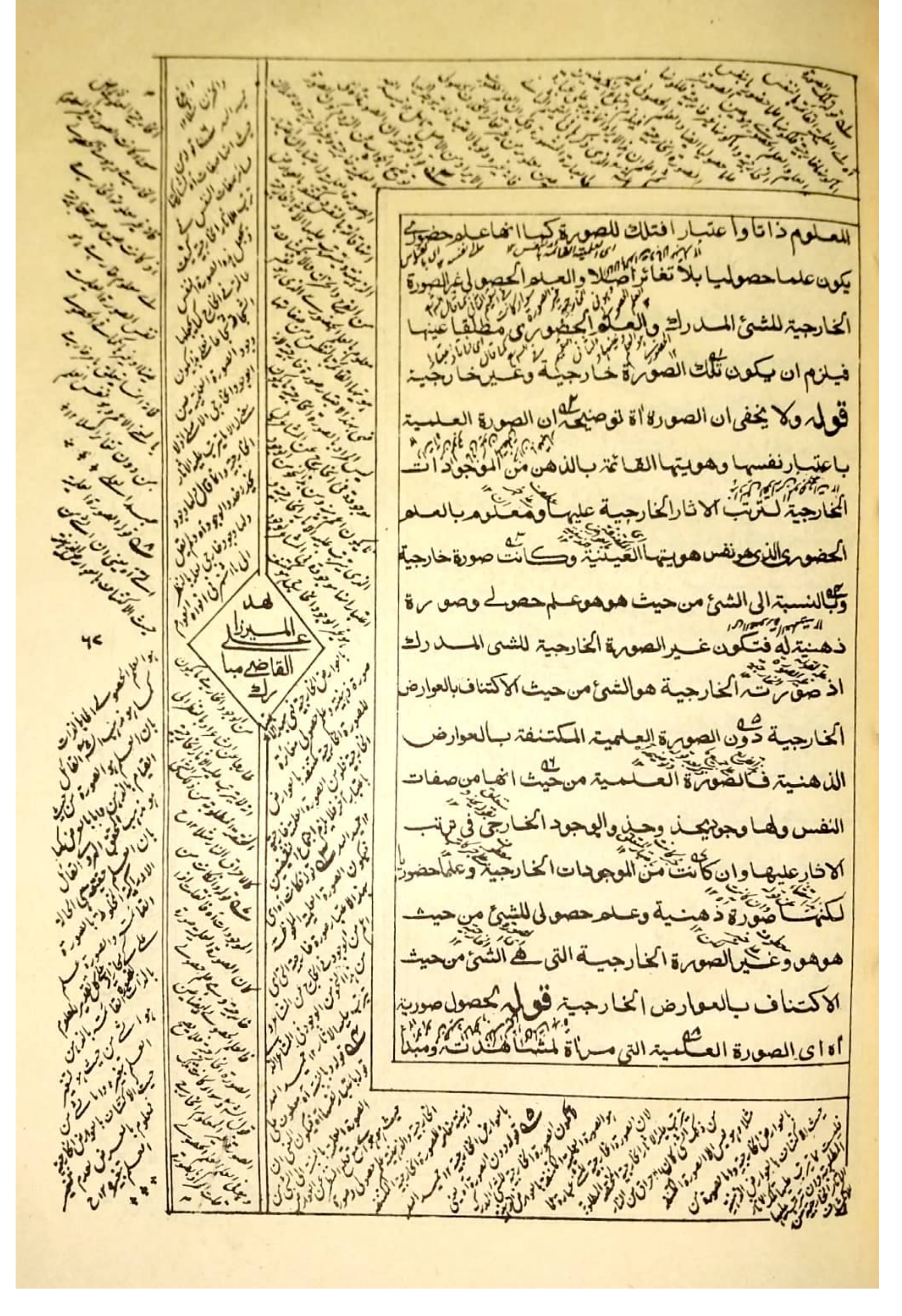


بكنه الشيء فتامل قوله ان الصورة العلمية من الشيء اه اسم
ما قصد ادراكه لا المعلوم بالذات والا فلا ريب في ان الصورة
العلمية مرآة لمشاهدته في الانحاء الاربعة من العلم الحصولي
وتفصيله ان الصورة العلمية ان كانت مرآة لملاحظة ما قصد
تصوره فهي بالقياس اليه اما تصور بالكنه ان كانت متحدة
معه بالذات ومغائرة بالاعتبار وهو على نحوين
احدهما ما يكون نفس ماهية المدرك بلا تغاير بينهما
اصلا كما مر وثانيهما ما يكون داخلا فيها كما في الحد
الناقص والشارح اراد في التعميم الاول النحو الاول كما اشار
اليه المحشي بقوله اراد بالتصور بالكنه ان يتمثل ماهية الشيء
اه وما نقل عنه من انه الحاصل بالحد التام نص فيه والمحشي
اراد في التحقيق ما يشمل النحوين الا ان يقال اراد المحشي بقوله
بالذات الماهية فحاصله ان المرآة ان كانت متحدة
مع الشيء المرئي بالماهية ومغائرة له بالاعتبار فعلم
بالكنه فعلى هذا يكون النحو الثاني داخلا في العلم
بالوجه لان الفصل القريب مغائرة بالماهية
للنوع واما تصور بالوجه ان كانت متحدة معه بالعرض
اولم تكن متحدة معه بالماهية واما بالقياس الى نفس الحاصل في
الذهن فهو علم بكنه الشيء على كلا التقديرين وان لم تكن مرآة لملاحظة بل تكون

هد
الميرزاهد
على
القاضي مبارك

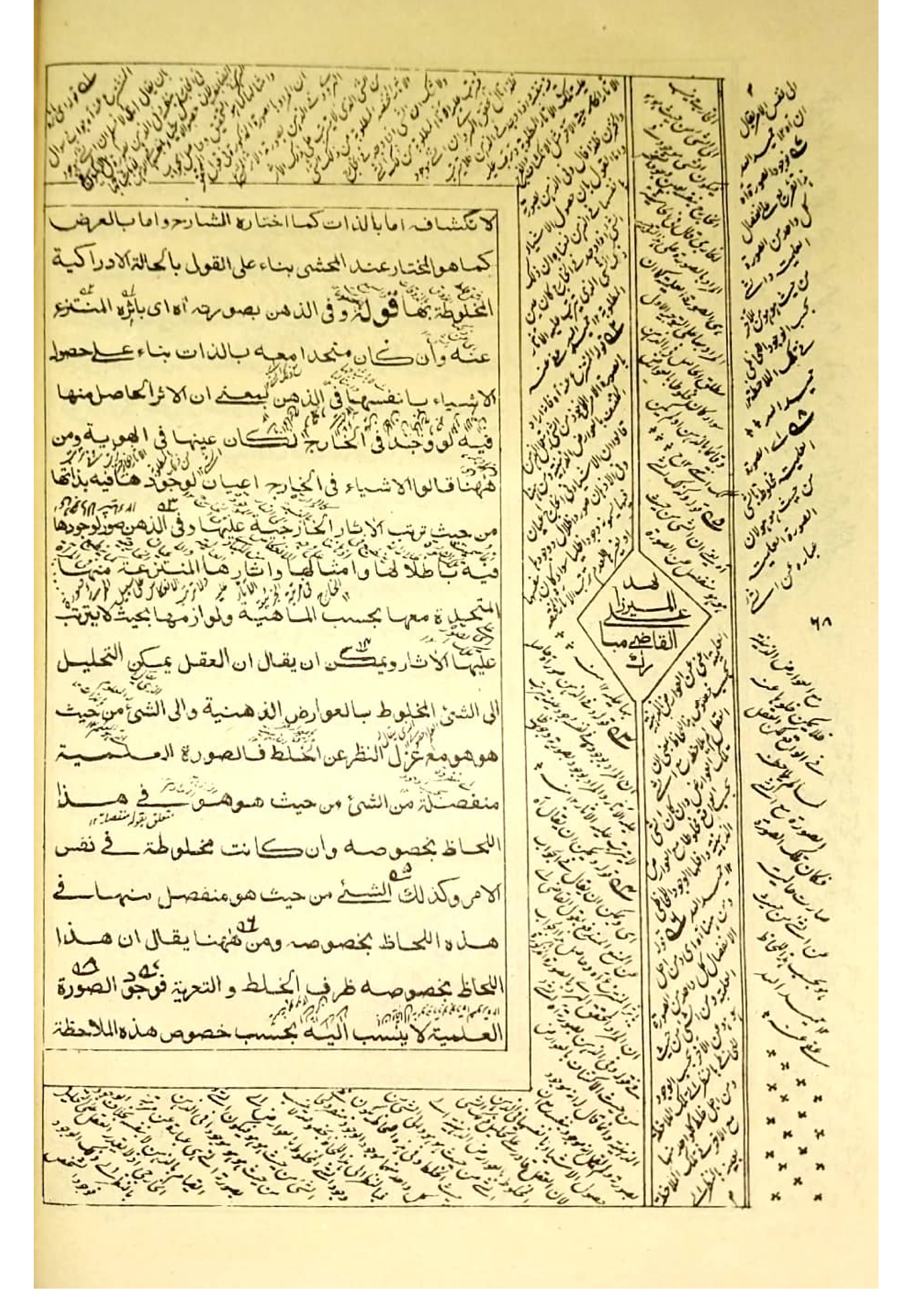


هو المقصود بالالتفات والادراك فهو اما علم بكنه الشيء اذا لم يلاحظ
معه كونه وجها للشيء بل لوحظ بنفسه من حيث هو واما علم بوجه
الشيء اذا لوحظ معه كونه وجها للشيء وان لم يكن مرآة لملاحظة
فتفكر قوله وقد لا يكون اه فيه ان تصور الكنه وتصور الوجه
في علم الشيء بالكنه وبالوجه تصور بكنه الشيء كما حققنا في المحشي
في مواضع عديدة من حواشيه مع ان الصورة ههنا مرآة لملاحظة
الشيء الذي قصد تصوره ههنا ويمكن ان يقال ان الصورة العلمية
ههنا مرآة لملاحظة شيء اخر لكنها اذا قيست الى نفسها من
حيث هي هي كانت علما بكنه الشيء اذ ليست ههنا صورة
اخرى مرآة لملاحظتها والا يكون الشيء الواحد متصورا ومقصودا
بالذات وبالعرض معا في تصور واحد وملاحظة واحدة
وبالجملة التصور بكنه الشيء عبارة عن تمثل نفس ذلك الشيء
بنفسه في الذهن من غير ان يكون هو مرآة لملاحظة سواء
كان بالاجمال او بالتفصيل وسواء كان مرآة لملاحظة شيء
اخر او ملحوظا بنفسه فتفكر قوله كما بين في
موضعه اه وهو ان علم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية علم حضوري والصورة العلمية
منها لان قيامها بها انضمامي فيكون علمها بها
حضوريا من غير تغاير اصلا بناء على ان العلم الحضوري عين



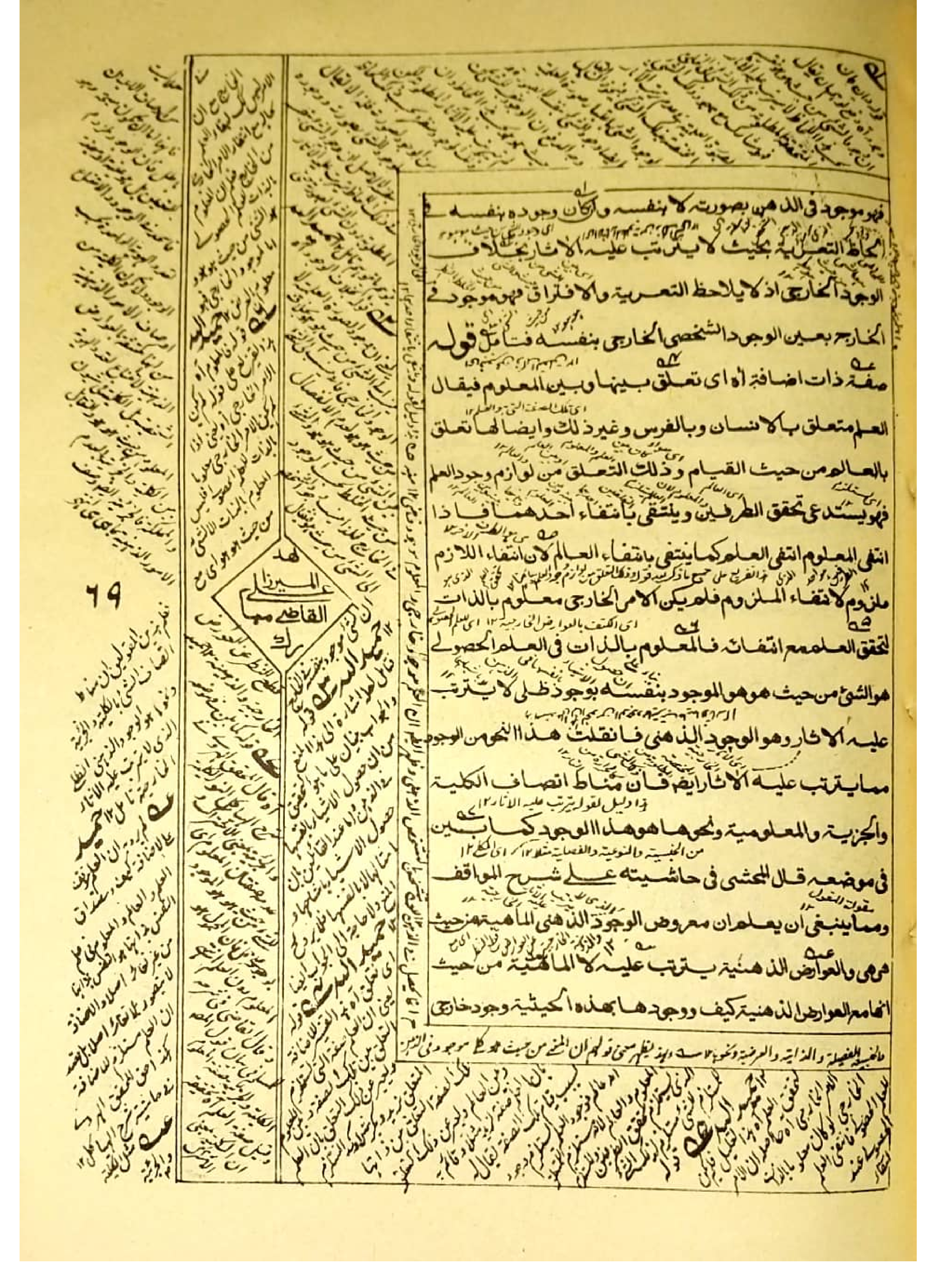
المعلوم ذاتا واعتبارا فتلك الصورة كما انها علم حضوري
يكون علما حصوليا بلا تغاير اصلا والعلم الحصولي غير الصورة
الخارجية للشئ المدرك والعلم الحضوري مطلقا عينها
فيلزم ان يكون تلك الصورة خارجية وغير خارجية

قوله ولا يخفى ان الصورة اه توضيحه ان الصورة العلمية
باعتبار نفسها وهويتها القائمة بالذهن من الموجودات
الخارجية لترتب الاثار الخارجية عليها ومعلوم بالعلم
الحضوري الذي هو نفس هويتها العينية وكانت صورة خارجية
وبالنسبة الى الشئ من حيث هو هو علم حصولي وصورة
ذهنية له فتكون غير الصورة الخارجية للشئ المدرك
اذ صورته الخارجية هو الشئ من حيث الاكتناف بالعوارض
الخارجية دون الصورة العلمية المكتنفة بالعوارض
الذهنية فالصورة العلمية من حيث انها من صفات
النفس ولها وجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب
الاثار عليها وان كانت من الموجودات الخارجية وعلما حضوريا
لكنها صورة ذهنية وعلم حصولي للشئ من حيث
هو هو وغير الصورة الخارجية التي هي الشئ من حيث
الاكتناف بالعوارض الخارجية **قوله** لحصول صورة
اه اي الصورة العلمية التي مرآة لمشاهدته ومبدأ

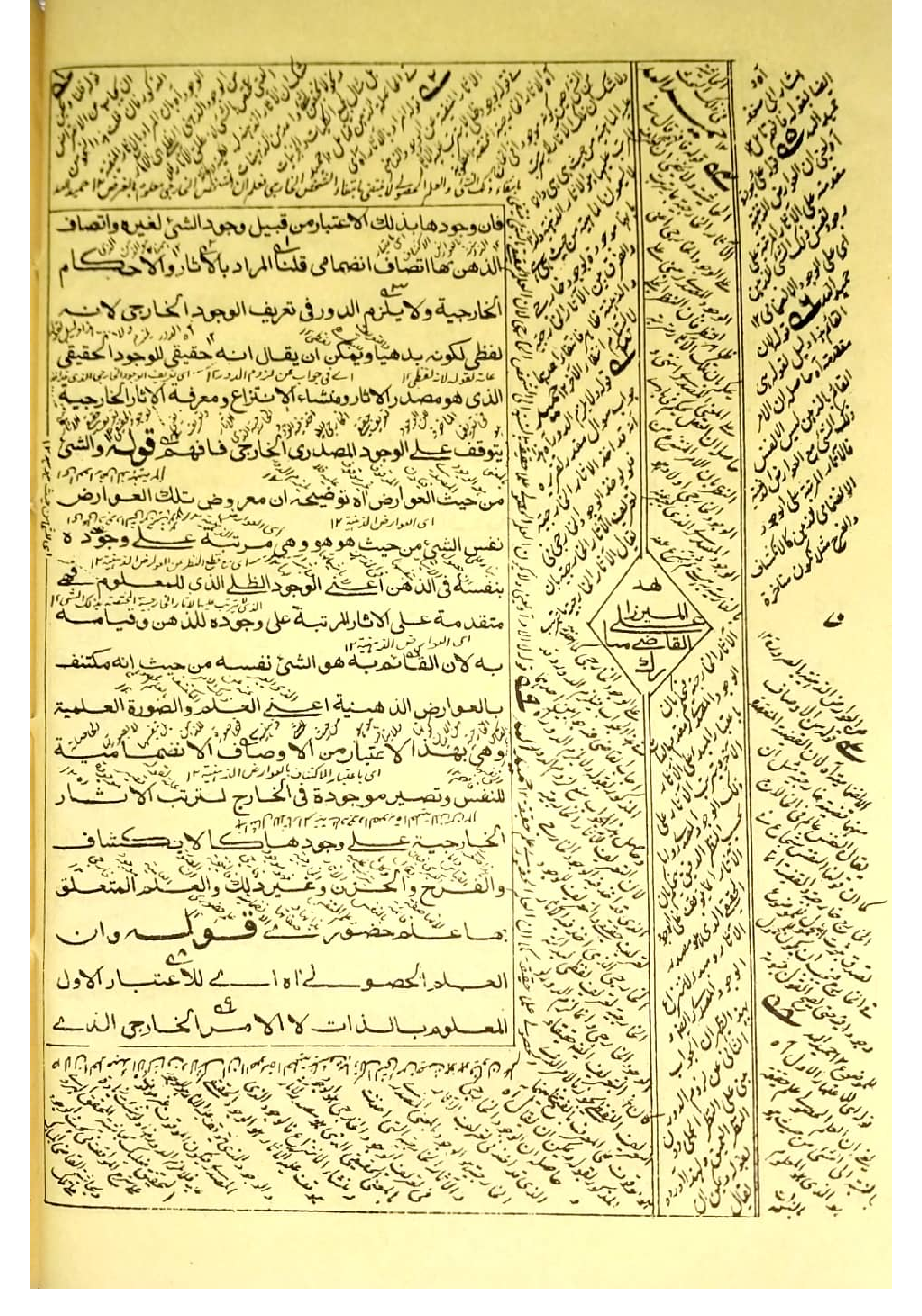


لانكشاف اما بالذات كما اختاره الشارح واما بالعرض
كما هو المختار عند المحشي بناء على القول بالحالة الادراكية
المخلوطة بها قوله وفي الذهن بصورته اى باثره المنتزع
عنه وان كان متحدا معه بالذات بناء على حصول
الاشياء بانفسها في الذهن يعني ان الاثر الحاصل منها
فيه لو وجد في الخارج لكان عينها في الهوية ومن
ههنا قالوا الاشياء في الخارج اعيان لوجودها فيه بذاتها
من حيث ترتب الآثار الخارجية عليها وفي الذهن صور لوجودها
فيه اظلالا لها وامثالها واثارها المنتزعة منها
المتحدة معها بحسب الماهية ولوازمها بحيث لا يترتب
عليها الآثار ويمكن ان يقال ان العقل يمكن التحليل
الى الشيء المخلوط بالعوارض الذهنية والى الشيء من حيث
هو هو مع عزل النظر عن الخلط فالصورة العلمية
منفصلة من الشيء من حيث هو هو في هذا
اللحاظ بخصوصه وان كانت مخلوطة في نفس
الامر وكذلك الشيء من حيث هو منفصل منها في
هذه اللحاظ بخصوصه ومن ههنا يقال ان هذا
اللحاظ بخصوصه ظرف الخلط والتعرية فوجود الصورة
العلمية لا ينسب اليه بحسب خصوص هذه الملاحظة

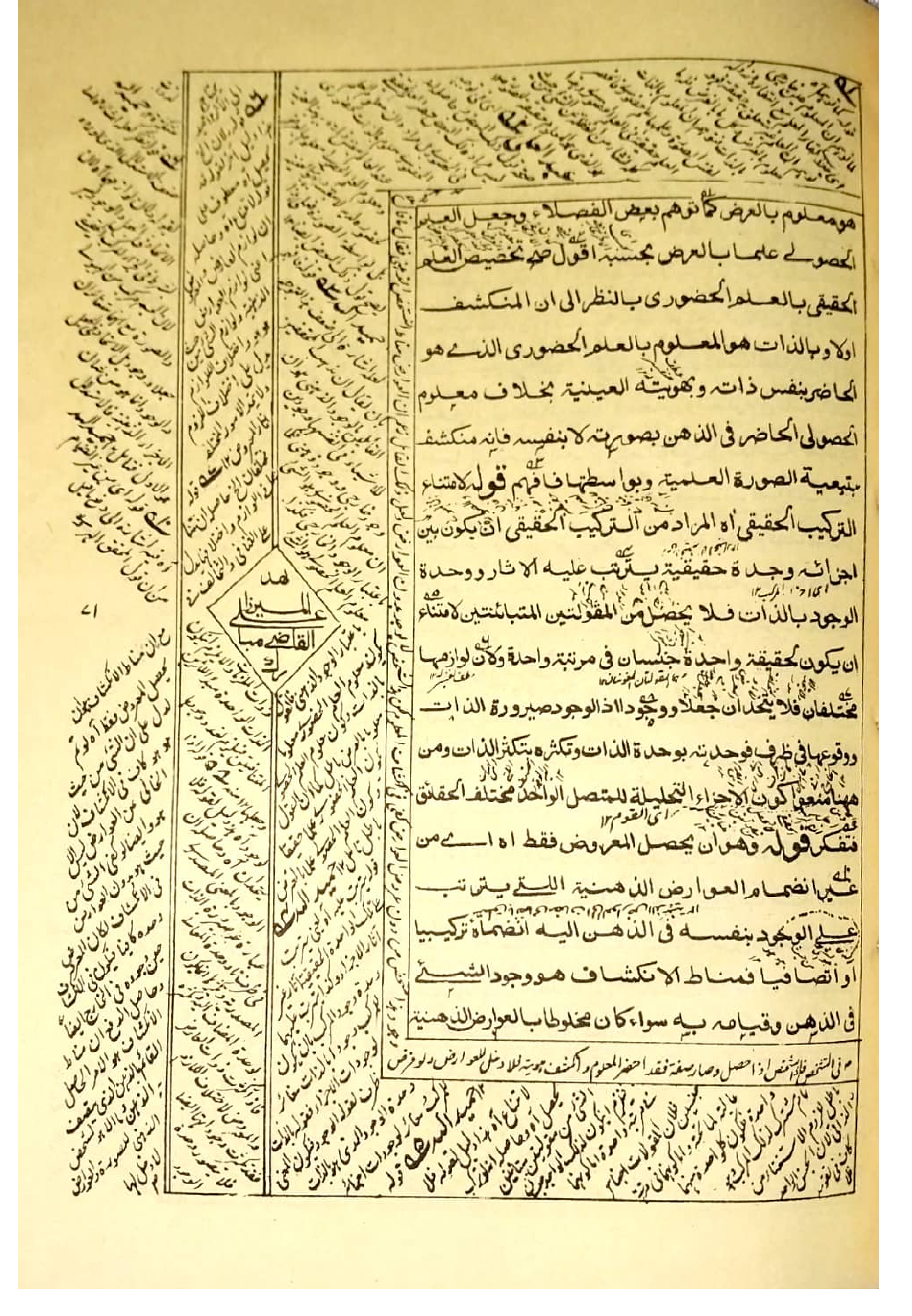
لعبد الميرزا علي القاضي مباركه



فهو موجود في الذهن بصورته لا بنفسه وان كان وجوده بنفسه
لحاظ التعرية بحيث لا يترتب عليه الآثار بخلاف
الوجود الخارجي اذ لا يلاحظ التعرية والافتراق فهو موجود في
الخارج بعين الوجود الشخصي الخارجي بنفسه فتامل قوله
صفة ذات اضافة اه اي تعلق بينها وبين المعلوم فيقال
العلم متعلق بالانسان وبالفرس وغير ذلك وايضا لها تعلق
بالعالم من حيث القيام وذلك التعلق من لوازم وجود العلم
فهو يستدعي تحقق الطرفين وينتفي بانتفاء احدهما فاذا
انتفى المعلوم انتفى العلم كما ينتفي بانتفاء العالم لان انتفاء اللازم
ملزوم لانتفاء الملزوم فلو لم يكن الامر الخارجي معلوما بالذات
لتحقق العلم مع انتفائه فالمعلوم بالذات في العلم الحصولي
هو الشيء من حيث هو هو الموجود بنفسه بوجود ظلي لا يترتب
عليه الآثار وهو الوجود الذهني فان قلت هذا النحو من الوجود
مما يترتب عليه الآثار ايضا فان مناط اتصاف الكلية
والجزئية والمعلومية ونحوها هو هذا الوجود كما بين
في موضعه قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف
ومما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني الماهية من حيث
هي هي والعوارض الذهنية يترتب عليه لا الماهية من حيث
انها مع العوارض الذهنية كيف ووجودها بهذه الحيثية وجود خارجي



فان وجودها بذلك الاعتبار من قبيل وجود الشئ لغيره واتصاف
الذهن بها اتصاف انضمامى قلنا المراد بالآثار والاحكام
الخارجية ولا يلزم الدور فى تعريف الوجود الخارجى لانه
لفظى لكونه بديهيا ويمكن ان يقال انه حقيقى للوجود الحقيقى
الذى هو مصدر الآثار ومنشاء الانتزاع ومعرفة الآثار الخارجية
يتوقف على الوجود المصدرى الخارجى فانهم قوله والشئ
من حيث العوارض اه توضيحه ان معروض تلك العوارض
نفس الشئ من حيث هو هو وهى مرتبة على وجوده
بنفسه فى الذهن اعنى الوجود الظلى الذى للمعلوم فهى
متقدمة على الآثار المرتبة على وجوده للذهن وقيامه
به لان القائم به هو الشئ نفسه من حيث انه مكتنف
بالعوارض الذهنية اعنى العلم والصورة العلمية
وهى بهذا الاعتبار من الاوصاف الانضمامية
للنفس وتصير موجودة فى الخارج لترتب الآثار
الخارجية على وجودها كالانكشاف
والفرح والحزن وغير ذلك والعلم المتعلق
بما علم حضورى شئ قوله وان
الحاصل الحصولى اه اى للاعتبار الاول
المعلوم بالذات لا الامر الخارجى الذى



هو معلوم بالعرض كما توهم بعض الفضلاء وجعل العلم

الحصولي علما بالعرض بحسبه اقول فيه تخصيص العلم

الحقيقي بالعلم الحضوري بالنظر الى ان المنكشف

اولا وبالذات هو المعلوم بالعلم الحضوري الذي هو

الحاضر بنفس ذاته وبهويته العينية بخلاف معلوم

الحصولي الحاضر في الذهن بصورته لا بنفسه فانه منكشف

بتبعية الصورة العلمية وبواسطتها فافهم قوله لامتناع

التركيب الحقيقي اه المراد من التركيب الحقيقي ان يكون بين

اجزائه وحدة حقيقية يترتب عليه الاثار ووحدة

الوجود بالذات فلا يحصل من المقولتين المتباينتين لامتناع

ان يكون لحقيقة واحدة جنسان في مرتبة واحدة ولان لوازمها

مختلفان فلا يتحدان جعلا ووجودا اذ الوجود صيرورة الذات

ووقوعها في ظرف فوحدته بوحدة الذات وتكثره بتكثر الذات ومن

ههنا منعوا كون الاجزاء التحليلية للمتصل الواحد مختلف الحقائق

فتفكر قوله وهو ان يحصل المعروض فقط اه اي من

غير انضمام العوارض الذهنية التي يترتب

على الوجود بنفسه في الذهن اليه انضماما تركيبيا

او اتصافيا فمناط الانكشاف هو وجود الشيء

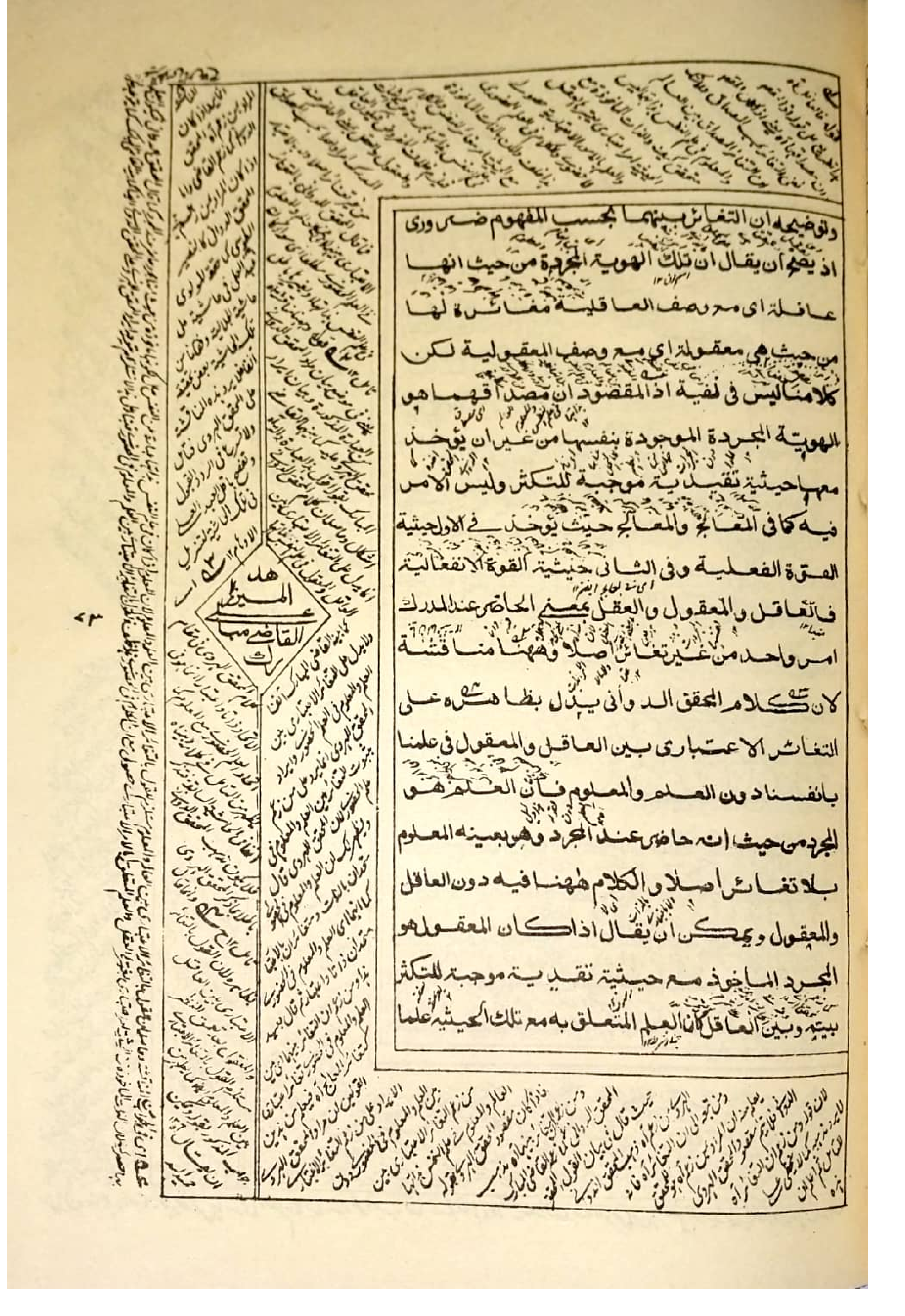
في الذهن وقيامه به سواء كان مخلوطا بالعوارض الذهنية



النفس من حيث لها قوة العلاج وعلاقته به والمعالج النفس باسها من حيث لانها قابلة للعلاج

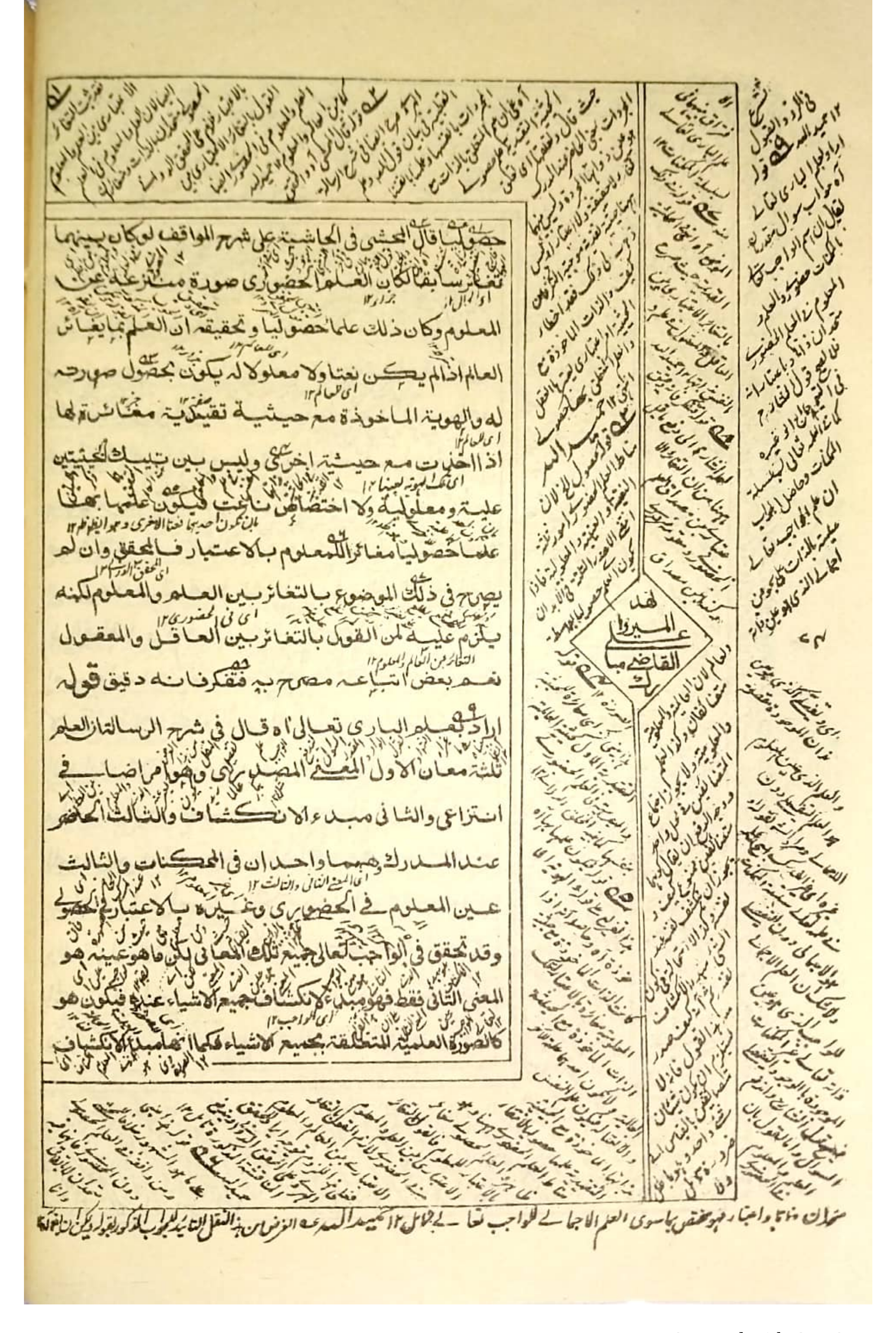
التي يترتب على الوجود بنفسه كما هو الواقع او بحد اعنيها
بالعرض والتقدير اذا خلط بهما لاينافي ترتب الانكشاف اذ
وجوده بالمدرك وقيامه به يكفيه على احد الوجهين المختار احدهما
للشارح والاخر للمحشي **قوله** من زعم اه ذهب المحقق الدواني ومن
تبعه الى ان التغاير بينهما اى العالم والمعلوم في علمنا بانفسنا
اعتباري كتغاير المعالج والمعالج قال في الحاشية القديمة
المؤثر هو النفس بذاتها من حيث ان لها ملكة
المعالجة والمؤثر هي من حيث انها قابل للعلاج فهما متغاير
ان بالاعتبار وكذا الحال في علم النفس بذاتها فانها من حيث انها حاضر
عندها مجرد عالم ومن حيث انها مجرد حضر عند المجرد معلوم
فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار اقول هذه
العبارة دالة على ان المراد التغاير في المصداق من
حيث انه شبهه بالتغاير بين المعالج والمعالج
الذي هو بحسب المصداق وصرح باختلاف
الموضوعين دون المفهومين والموضوع الماخوذ مع
الحيثية هو المصداق ورده المحشي بانه قد
اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق
تحققهما بالتغاير الذي هو بعد تحققهما
سواء كان بالذات كما هو المختار عند الشارح او بالعرض هو المختار كما عند المحشي كما مر

هذا ميرزاهد على القاضي مبارك

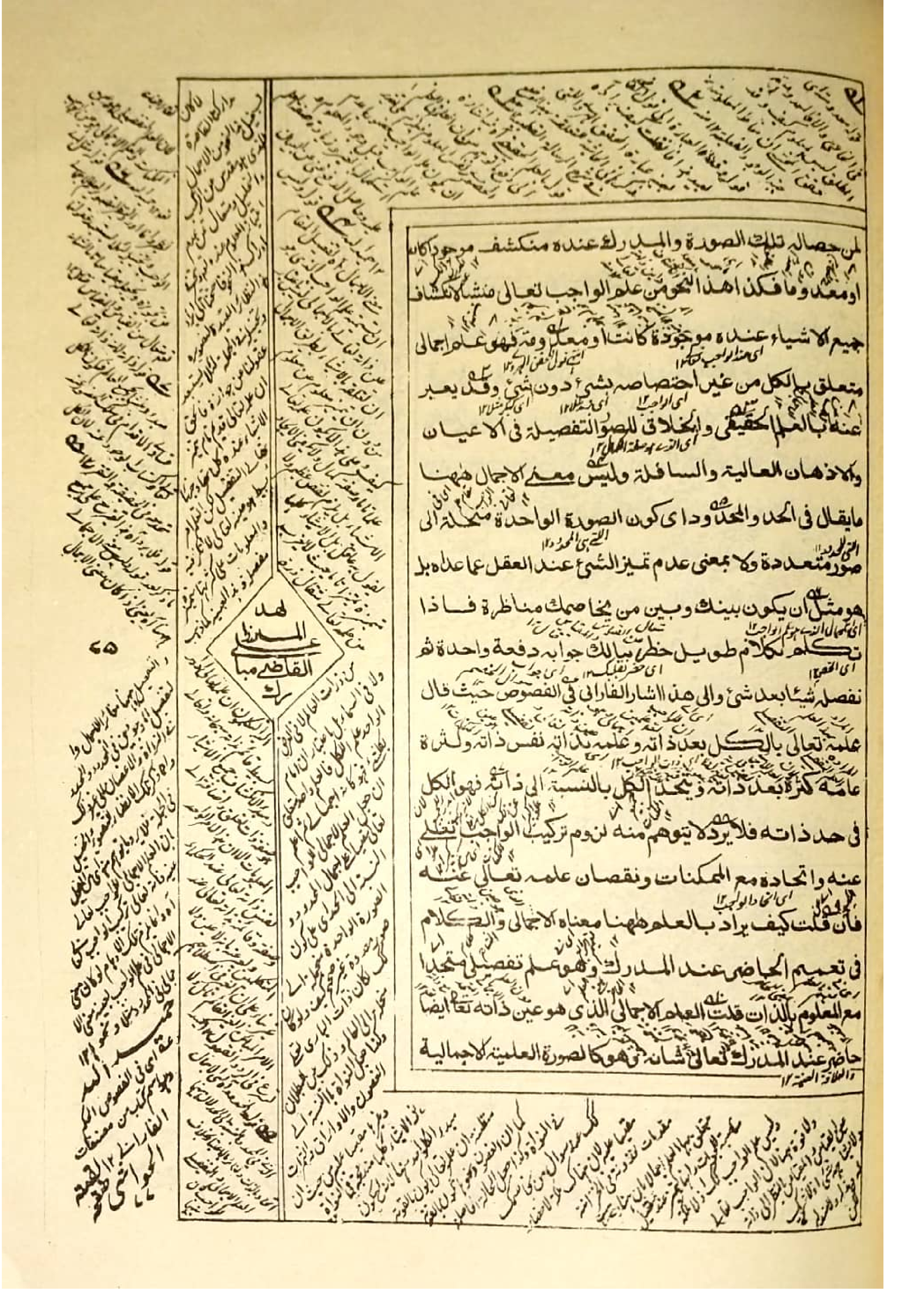


وتوضيحه ان التغاير بينهما بحسب المفهوم ضروری
اذ يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها
عاقلة ای مع وصف العاقلية مغايرة لها
من حيث هي معقولة ای مع وصف المعقولية لكن
كلامنا ليس فی نفيه اذ المقصود ان مصداقهما هو
الهوية المجردة الموجودة بنفسها من غير ان يؤخذ
معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر وليس الامر
فيه كما فی المعالِج والمعالَج حيث يؤخذ في الاولی حيثية
القوة الفعلية وفی الثانی حيثية القوة الانفعالية
فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند المدرك
امر واحد من غير تغاير اصلا وههنا مناقشة
لان كلام المحقق الدوانی يدل بظاهره على
التغاير الاعتباری بين العاقل والمعقول فی علمنا
بانفسنا دون العلم والمعلوم فان العلم هو
المجرد من حيث انه حاضر عند المجرد وهو بعينه المعلوم
بلا تغاير اصلا والكلام ههنا فيه دون العاقل
والمعقول ويمكن ان يقال اذا كان المعقول هو
المجرد الماخوذ مع حيثية تقييدية موجبة للتكثر
بينه وبين العاقل كان العلم المتعلق به مع تلك الحيثية علما

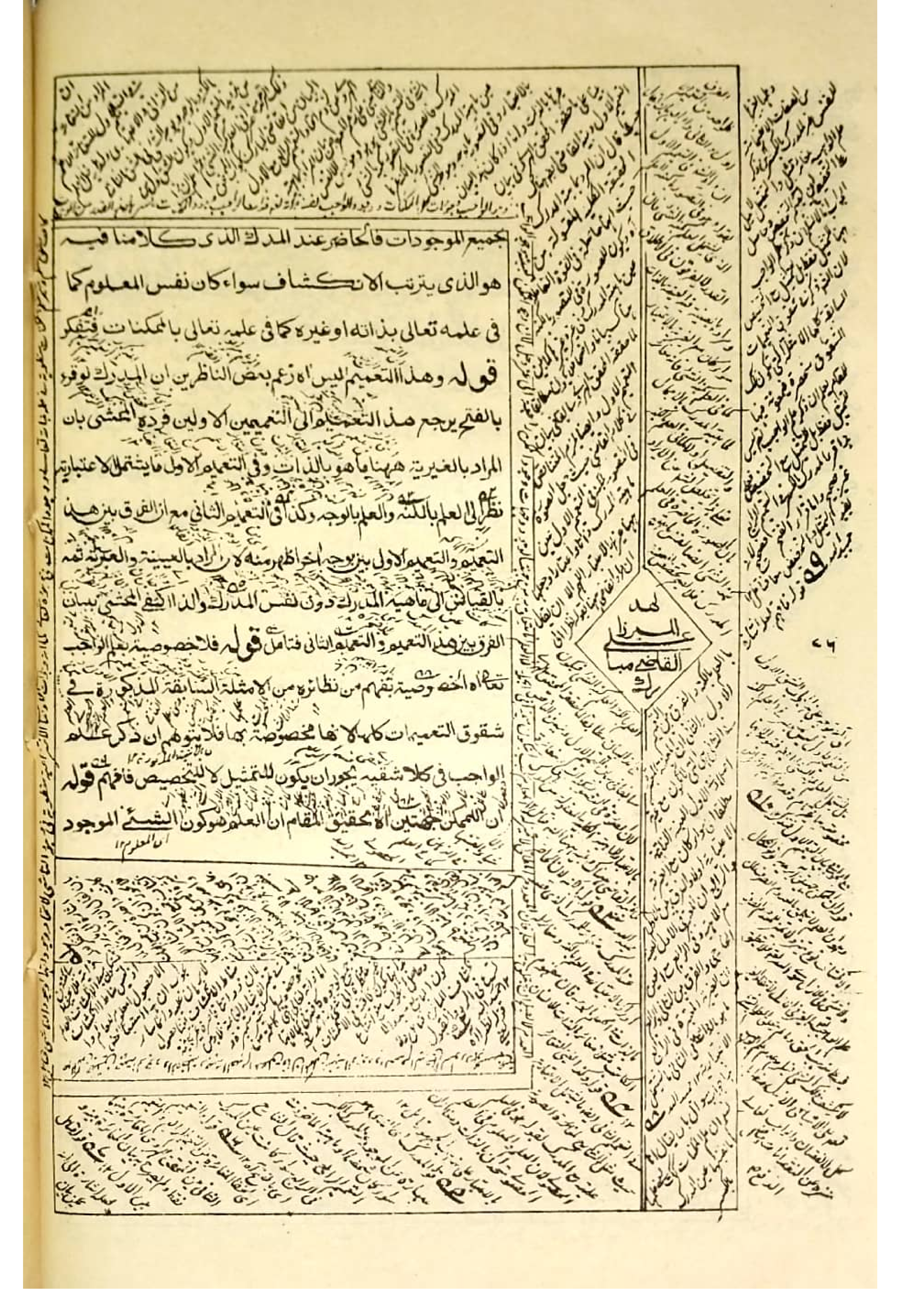
هد المسير على القاضي مبارك



حصولیا قال المحشی فی الحاشیة علی شرح المواقف لو کان بینهما
تغایر سابقا لکان العلم الحضوری صورة منتزعة عن
المعلوم وکان ذلک علما حصولیا وتحقیقه ان العلم مما یغایر
العالم اذا لم یکن نعتا ولا معلولا له یکون بحصول صورته
له والهویة الماخوذة مع حیثیة تقییدیة مغایرة لها
اذا اخذت مع حیثیة اخری ولیس بین تینک الحیثیتین
علیة ومعلولیة ولا اختصاص ناعت فیکون علمها بها
علما حصولیا مغایرا للمعلوم بالاعتبار فالمحقق وان لم
یصرح فی ذلک الموضوع بالتغایر بین العلم والمعلوم لکنه
یلزم علیه لمن القول بالتغایر بین العاقل والمعقول
نعم بعض اتباعه مصرح به فتفکر فانه دقیق قوله
اراد بعلم الباری تعالی اه قال فی شرح الرسالة ان العلم
ثلثة معان الاول المعنی المصدری وهو امر اضافی
انتزاعی والثانی مبدء الانکشاف والثالث الحاضر
عند المدرک وهما واحدان فی الممکنات والثالث
عین المعلوم فی الحضوری وغیره بالاعتبار الحضوری
وقد تحقق فی الواجب تعالی جمیع تلک المعانی لکن ما هو عینه هو
المعنی الثانی فقط فهو مبدء الانکشاف جمیع الاشیاء عنده فیکون هو
کالصورة العلمیة المتعلقة بجمیع الاشیاء فکما انها مبدء الانکشاف

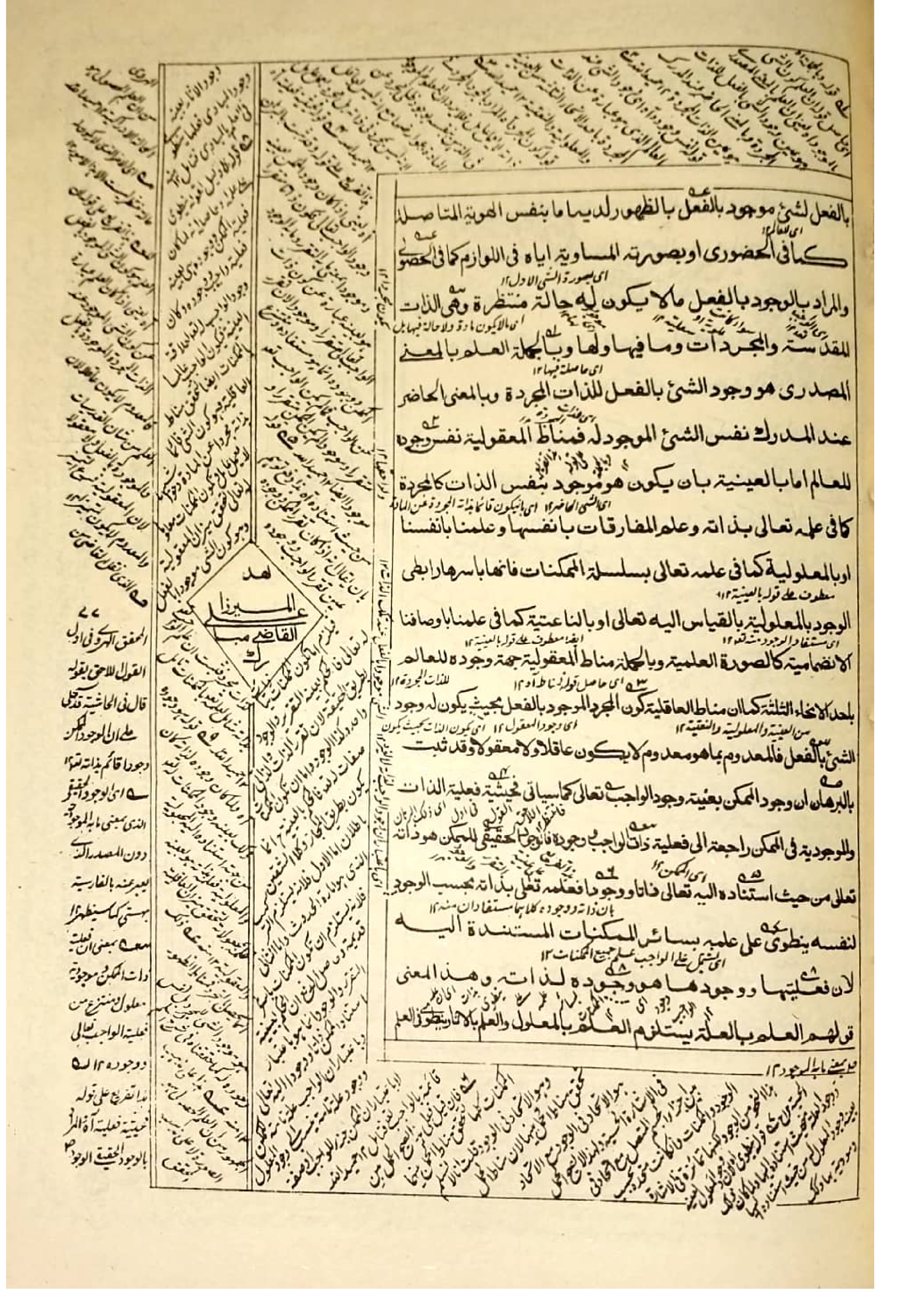


لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف موجودا كان
او معدوما فكذا هذا النحو من علم الواجب تعالى منشأ لانكشاف
جميع الاشياء عنده موجودة كانت او معدومة فهو علم اجمالي
متعلق بالكل من غير اختصاصه بشيء دون شيء وقد يعبر
عنه بالعلم الحقيقي والخلاق للصور التفصيلية في الاعيان
والاذهان العالية والسافلة وليس معنى الاجمال ههنا
مايقال في الحد والمحدود اي كون الصورة الواحدة منحلة الى
صور متعددة ولا بمعنى عدم تميز الشيء عند العقل عما عداه بل
هو مثل ان يكون بينك وبين من يخاصمك مناظرة فاذا
تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه دفعة واحدة ثم
نفصل شيئا بعد شيء والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال
علمه تعالى بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته ولكثرة
عامة كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في حد ذاته فلا يرد ولا يتوهم منه لزوم تركيب الواجب تعالى
عنه واتحاده مع الممكنات ونقصان علمه تعالى عنه
فان قلت كيف يراد بالعلم ههنا معناه الاجمالي والكلام
في تعميم الحاضر عند المدرك وهو علم تفصيلي متحدا
مع المعلوم بالذات قلت العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى ايضا
حاضر عند المدرك تعالى شانه فهو كالصورة العلمية الاجمالية



بجميع الموجودات فالحاضر عند المدرك الذى كلامنا فيه هو الذى يترتب الانكشاف سواء كان نفس المعلوم كما فى علمه تعالى بذاته اوغيره كما فى علمه تعالى بالممكنات فتفكر **قوله** وهذا التعميم ليس اه زعم بعض الناظرين ان المدرك لو قرء بالفتح يرجع هذا التعميم الى التعميمين الاولين فرده المحشى بان المراد بالغيرية ههنا ما هو بالذات وفى التعميم الاول ما يشتمل الاعتبارية نظرا الى العلم بالكنه والعلم بالوجه وكذا فى التعميم الثانى مع ان الفرق بين هذا التعميم والتعميم الاول بين بوجه اخر اظهر منه لان المراد بالعينية والغيرية ثمه بالقياس الى ماهية المدرك دون نفس المدرك ولذا اكتفى المحشى ببيان الفرق بين هذا التعميم والتعميم الثانى فتامل **قوله** فلا خصوصية بعلم الواجب تعالى اه الخصوصية تفهم من نظائره من الامثلة السابقة المذكورة فى شقوق التعميمات كلها لانها مخصوصة بها فلا يتوهم ان ذكر علم الواجب فى كلا شقيه يجوز ان يكون للتمثيل لا للتخصيص فافهم **قوله** ان للممكن جهتين الا تحقيق المقام ان العلم هو كون الشئ الموجود

لمحمد
الميرزا
على
القاضى مبا
رك



بالفعل لشیٔ موجود بالفعل بالظهور لدیہا ما بنفس الهویة المتاصلة

کما فی الحضوری او بصورته المساویة ایاه فی اللوازم کما فی الحصولی

والمراد بالموجود بالفعل ما لا یکون له حالة منتظرة وهی الذات

المقدسة والمجردات وما فیها ولها وبالجملة العلم بالمعنی

المصدری هو وجود الشیٔ بالفعل للذات المجردة وبالمعنی الحاضر

عند المدرک نفس الشیٔ الموجود له فمناط المعقولیة نفس وجوده

للعالم اما بالعینیة بان یکون هو موجود بنفس الذات کالمجردة

کما فی علمه تعالی بذاته وعلم المفارقات بانفسها وعلمنا بانفسنا

او بالمعلولیة کما فی علمه تعالی بسلسلة الممکنات فانها باسرها رابطی

الوجود بالمعلولیة بالقیاس الیه تعالی او بالناعتیة کما فی علمنا باوصافنا

الانضمامیة کالصورة العلمیة وبالجملة مناط المعقولیة جهة وجوده للعالم

باحد الانحاء الثلثة کما ان مناط العاقلیة کون المجرد الموجود بالفعل بحیث یکون له وجود

الشیٔ بالفعل فالمعدوم بما هو معدوم لا یکون عاقلا ولا معقولا وقد ثبت

بالبرهان ان وجود الممکن بعینه وجود الواجب تعالی کما سیاتی فحیثیة فعلیة الذات

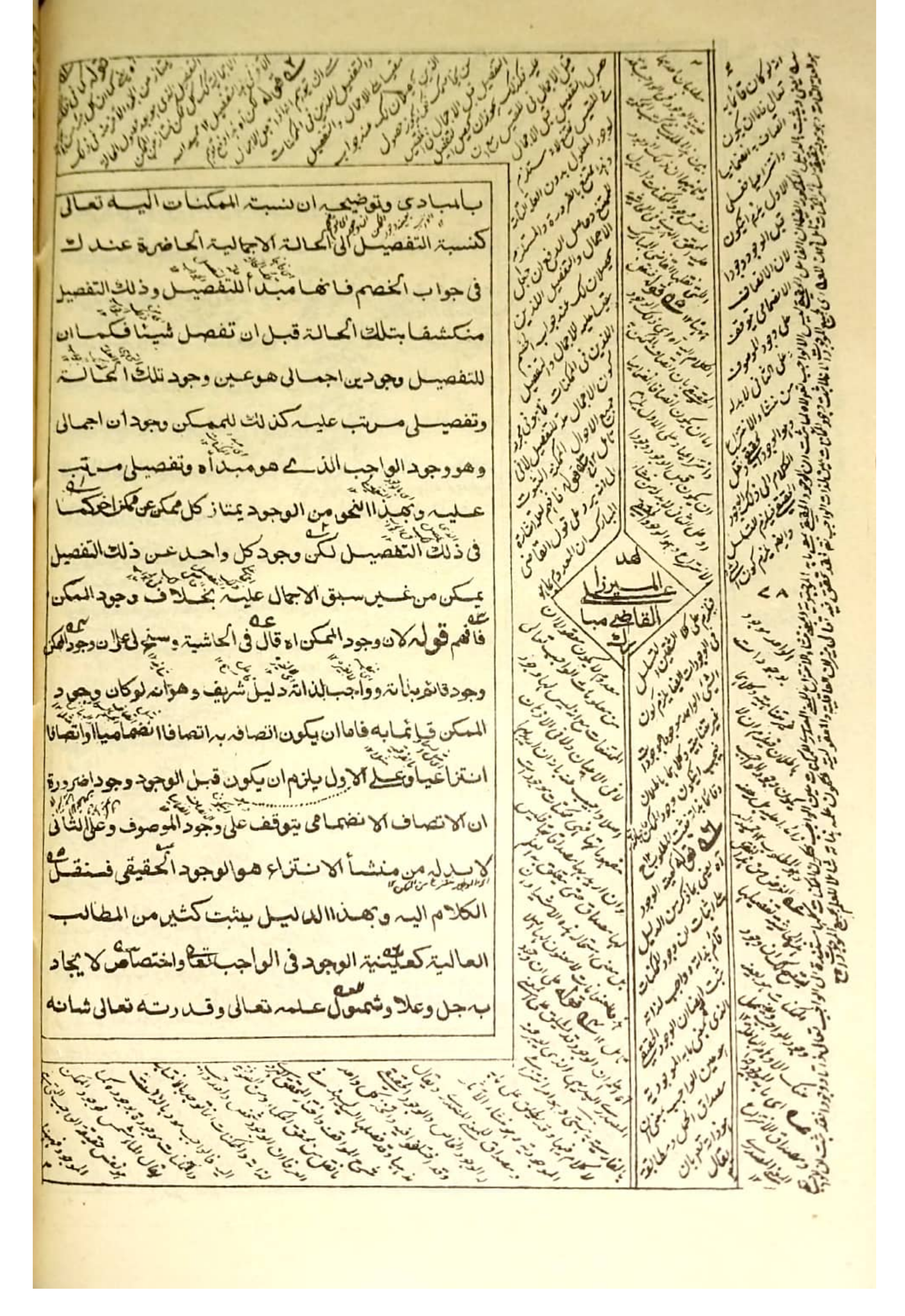
والموجودیة فی الممکن راجعة الی فعلیة ذات الواجب ووجوده فالوجود الحقیقی للممکن هو ذاته

تعالی من حیث استناده الیه تعالی ذاتا ووجودا فعلمه تعالی بذاته بحسب الوجود

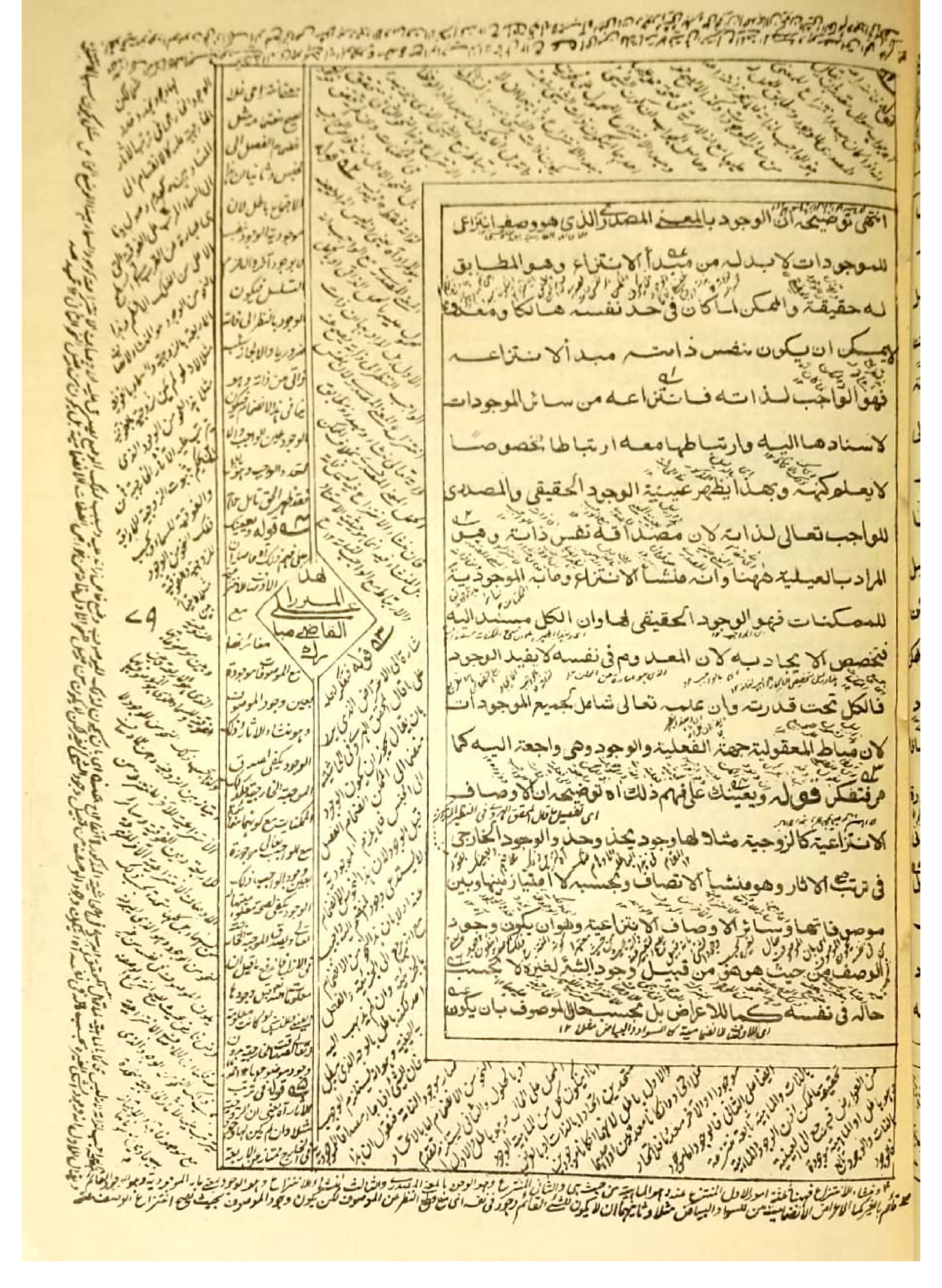
لنفسه ینطوی علی علمه بسائر الممکنات المستندة الیه

لان فعلیتها ووجودها هو وجوده لذاته وهذا المعنی

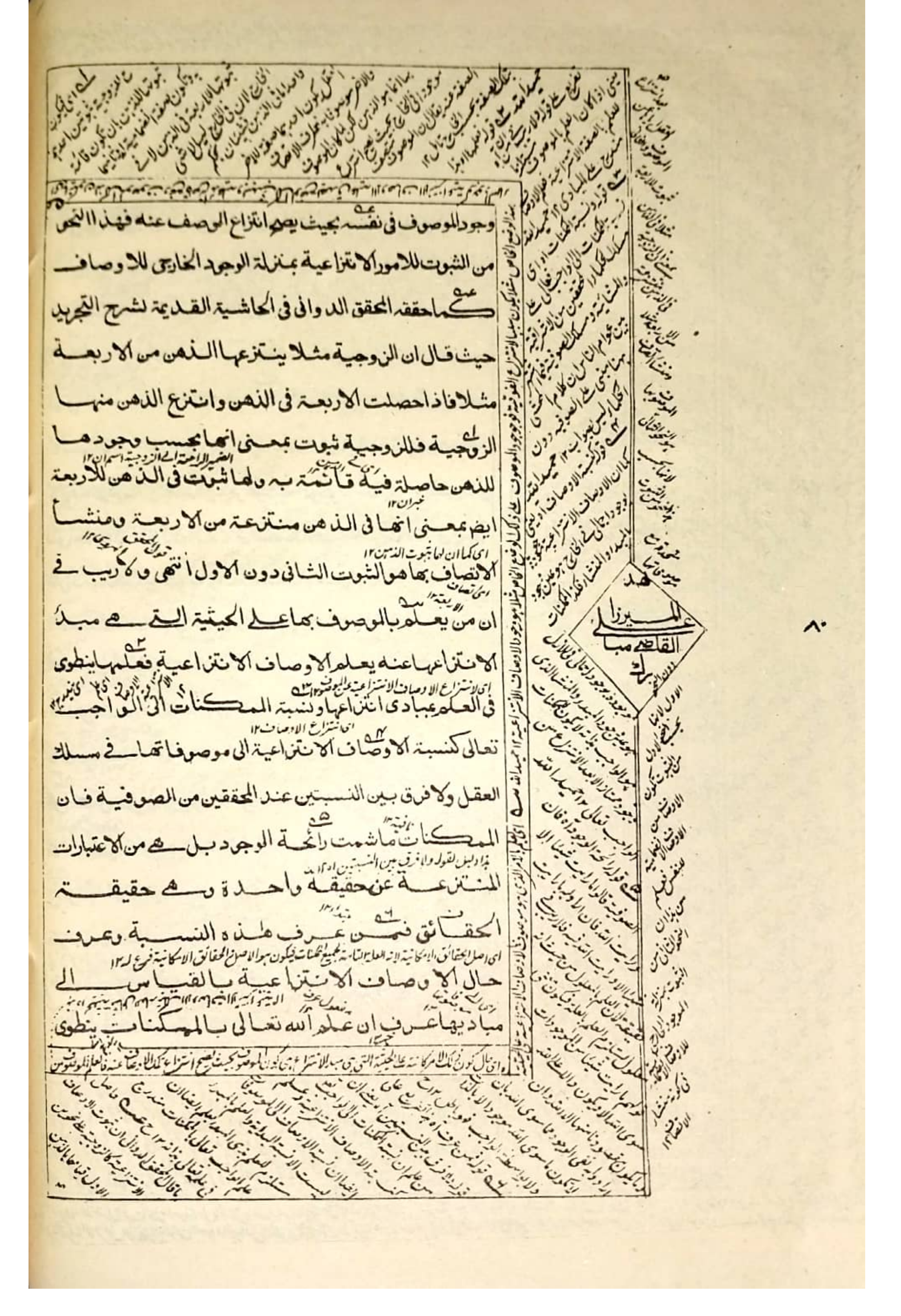
قولهم العلم بالعلة یستلزم العلم بالمعلول والعلم بالآثار ینطوی فی العلم



بالمبادي وتوضيحه ان نسبة الممكنات اليه تعالى
كنسبة التفصيل الى الحالة الاجمالية الحاضرة عندك
في جواب الخصم فانها مبدأ للتفصيل وذلك التفصيل
منكشفا بتلك الحالة قبل ان تفصل شيئا فكما ان
للتفصيل وجودين اجمالي هو عين وجود تلك الحالة
وتفصيلي مترتب عليه كذلك للممكن وجودان اجمالي
وهو وجود الواجب الذي هو مبدأه وتفصيلي مترتب
عليه وبهذا النحو من الوجود يمتاز كل ممكن عن ممكن آخر كما
في ذلك التفصيل لكن وجود كل واحد من ذلك التفصيل
يمكن من غير سبق الاجمال عليه بخلاف وجود الممكن
فافهم قوله لان وجود الممكن اه قال في الحاشية وسنح لي ان وجود الممكن
وجود قائم بذاته وواجب لذاته دليل شريف وهو انه لو كان وجود
الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا او اتصافا
انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود ضرورة
ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني
لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود الحقيقي فينتقل
الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب
العالية كعينية الوجود في الواجب تعالى واختصاصه لا يجاد
به جل وعلا وشمول علمه تعالى وقدرته تعالى شانه

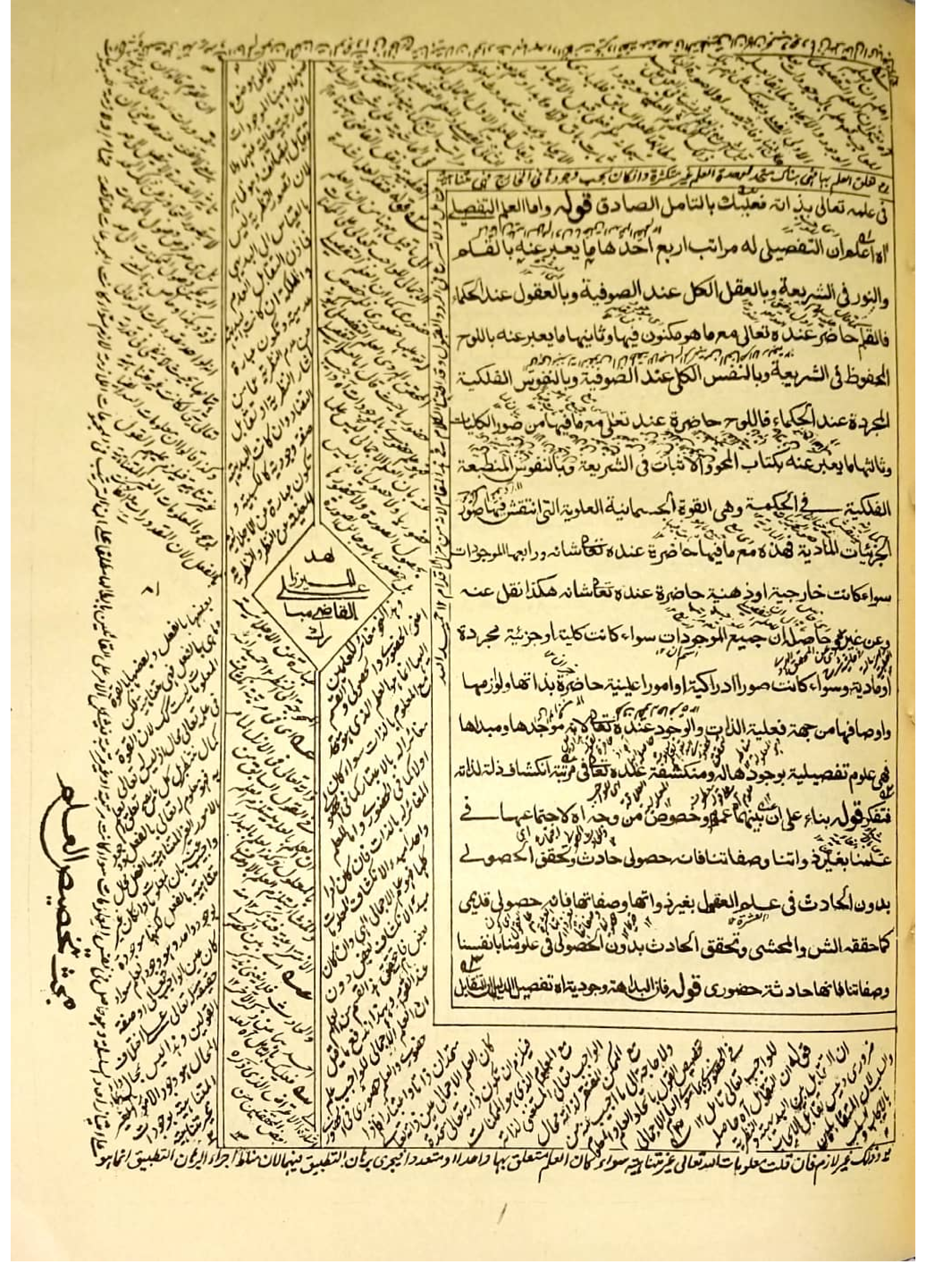


انتهى توضيحه ان الوجود بالمعنى المصدري الذي هو وصف انتزاعي
للموجودات لا بد له من مبدأ الانتزاع وهو المطابق
له حقيقة والممكن لما كان في حد نفسه هالكا ومعدوما
لا يمكن ان يكون نفس ذاته مبدأ الانتزاعه
فهو الواجب لذاته فانتزاعه من سائر الموجودات
لاسنادها اليه وارتباطها معه ارتباطا مخصوصا
لا يعلم كنهه وبهذا يظهر عينية الوجود الحقيقي والمصدري
للواجب تعالى لذاته لان مصداقه نفس ذاته وهو
المراد بالعينية ههنا وانه منشأ الانتزاع وما به الموجودية
للممكنات فهو الوجود الحقيقي لها وان الكل مستند اليه
مختص الايجاد به لان المعدوم في نفسه لا يفيد الوجود
فالكل تحت قدرته وان علمه تعالى شامل لجميع الموجودات
لان مناط المعقولية جهة الفعلية والوجود وهي راجعة اليه كما
مر فتفكر قوله ويعينك على فهم ذلك اه توضيحه ان الاوصاف
الانتزاعية كالزوجية مثلا لها وجود يحذو حذو الوجود الخارجي
في ترتب الآثار وهو منشأ الاتصاف وبحسبه لا امتياز بينها وبين
موصوفاتها وسائر الاوصاف الانتزاعية وهو ان يكون وجود
الوصف من حيث هو هو من قبيل وجود الشيء لغيره لا بحسب
حاله في نفسه كما للاعراض بل بحسب حال الموصوف بان يكون



وجود الموصوف في نفسه بحيث يصح انتزاع الوصف عنه فهذا النحو
من الثبوت للامور الانتزاعية بمنزلة الوجود الخارجي للاوصاف
كما حققه المحقق الدواني في الحاشية القديمة لشرح التجريد
حيث قال ان الزوجية مثلا ينتزعها الذهن من الاربعة
مثلا فاذا حصلت الاربعة في الذهن وانتزع الذهن منها
الزوجية فللزوجية ثبوت بمعنى انها بحسب وجودها
للذهن حاصلة فيه قائمة به ولها ثبوت في الذهن للاربعة
ايضا بمعنى انها في الذهن منتزعة من الاربعة ومنشأ
الاتصاف بها هو الثبوت الثاني دون الاول انتهى ولا ريب في
ان من يعلم بالموصوف بما على الحيثية التي هي مبدأ
الانتزاع عنه يعلم الاوصاف الانتزاعية فعلمها ينطوي
في العلم بمبادي انتزاعها ونسبة الممكنات الى الواجب
تعالى كنسبة الاوصاف الانتزاعية الى موصوفاتها في مسلك
العقل ولا فرق بين النسبتين عند المحققين من الصوفية فان
الممكنات ما شمت رائحة الوجود بل هي من الاعتبارات
المنتزعة عن حقيقة واحدة هي حقيقة
الحقائق فمن عرف هذه النسبة وعرف
حال الاوصاف الانتزاعية بالقياس الى
مباديها عرف ان علم الله تعالى بالممكنات ينطوي

هذا الميرزا علي القاضي مبارك



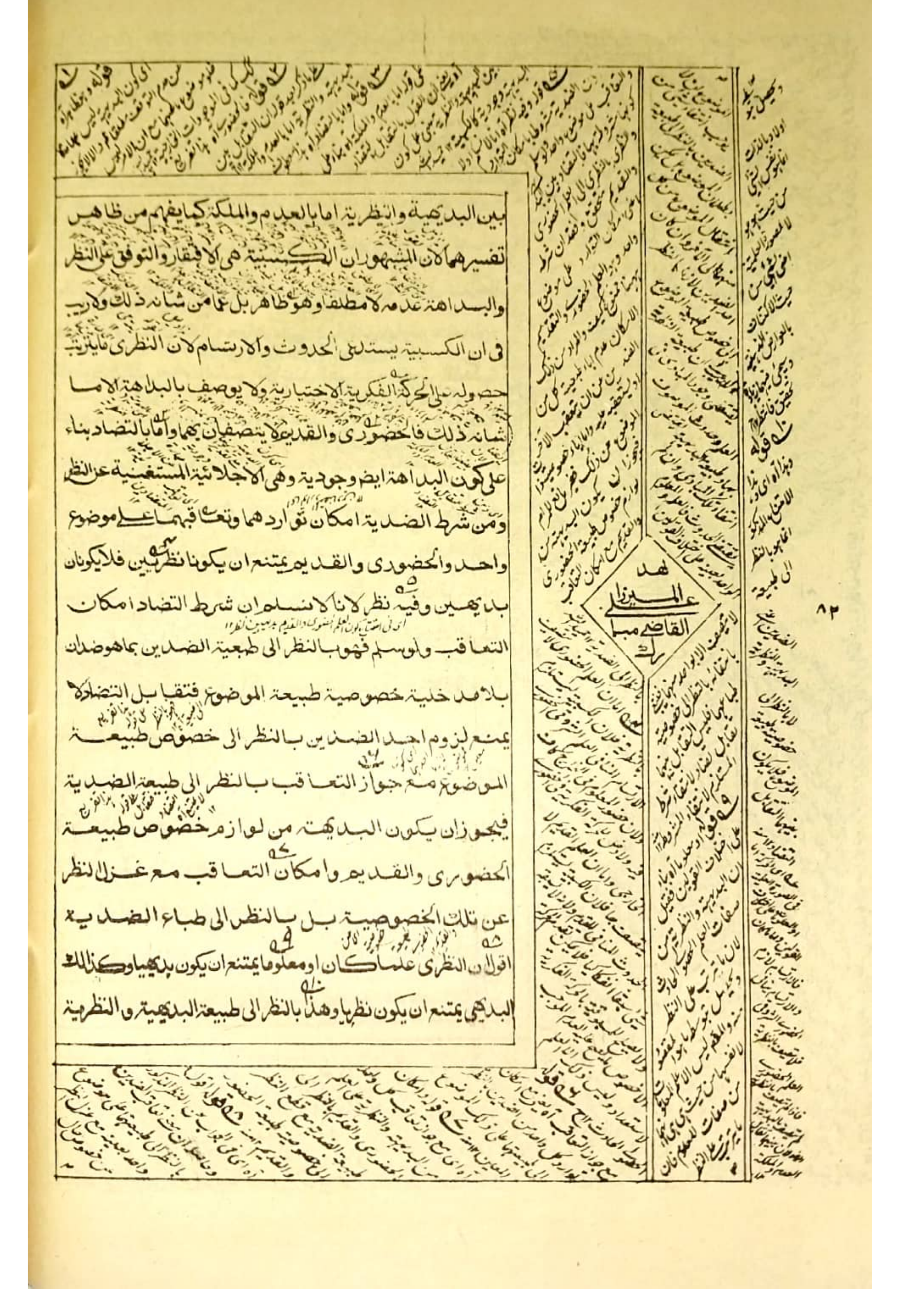
في علمه تعالى بذاته فعليك بالتامل الصادق **قوله** واما العلم التفصيلي
الا اعلم ان التفصيلي له مراتب اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم
والنور في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء
فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيها وثانيها ما يعبر عنه باللوح
المحفوظ في الشريعة وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية
المجردة عند الحكماء فاللوح حاضرة عنده تعالى مع ما فيها من صور الكليات
وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة وبالنفوس المنطبعة
الفلكية في الحكمة وهي القوة الجسمانية العلوية التي انتقش فيها صور
الجزئيات المادية فهذه مع ما فيها حاضرة عنده تعالى شانه ورابعها الموجودات
سواء كانت خارجية او ذهنية حاضرة عنده تعالى شانه هكذا نقل عنه
وعن غيره فحاصله ان جميع الموجودات سواء كانت كلية او جزئية مجردة
او مادية وسواء كانت صورا ادراكية او امورا عينية حاضرة بذواتها ولوازمها
واوصافها من جهة فعلية الذات والوجود عنده تعالى لانه موجدها ومبدأها
فهي علوم تفصيلية بوجودها وهي منكشفة عنده تعالى في مرتبة انكشاف ذاته لذاته
فتفكر **قوله** بناء على ان بينهما عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في
علمنا بغير ذواتنا وصفاتنا فانه حصولي حادث وتحقق الحصولي
بدون الحادث في علم العقول بغير ذواتها وصفاتها فانه حصولي قديم
كما حققه الش والمحشي وتحقق الحادث بدون الحصولي في علومنا بانفسنا
وصفاتنا فانها حادثة حضوري **قوله** فان البداهة وجدانية تفصيل الدليل ان التقابل

هد ميرزا على القاضي مبارك

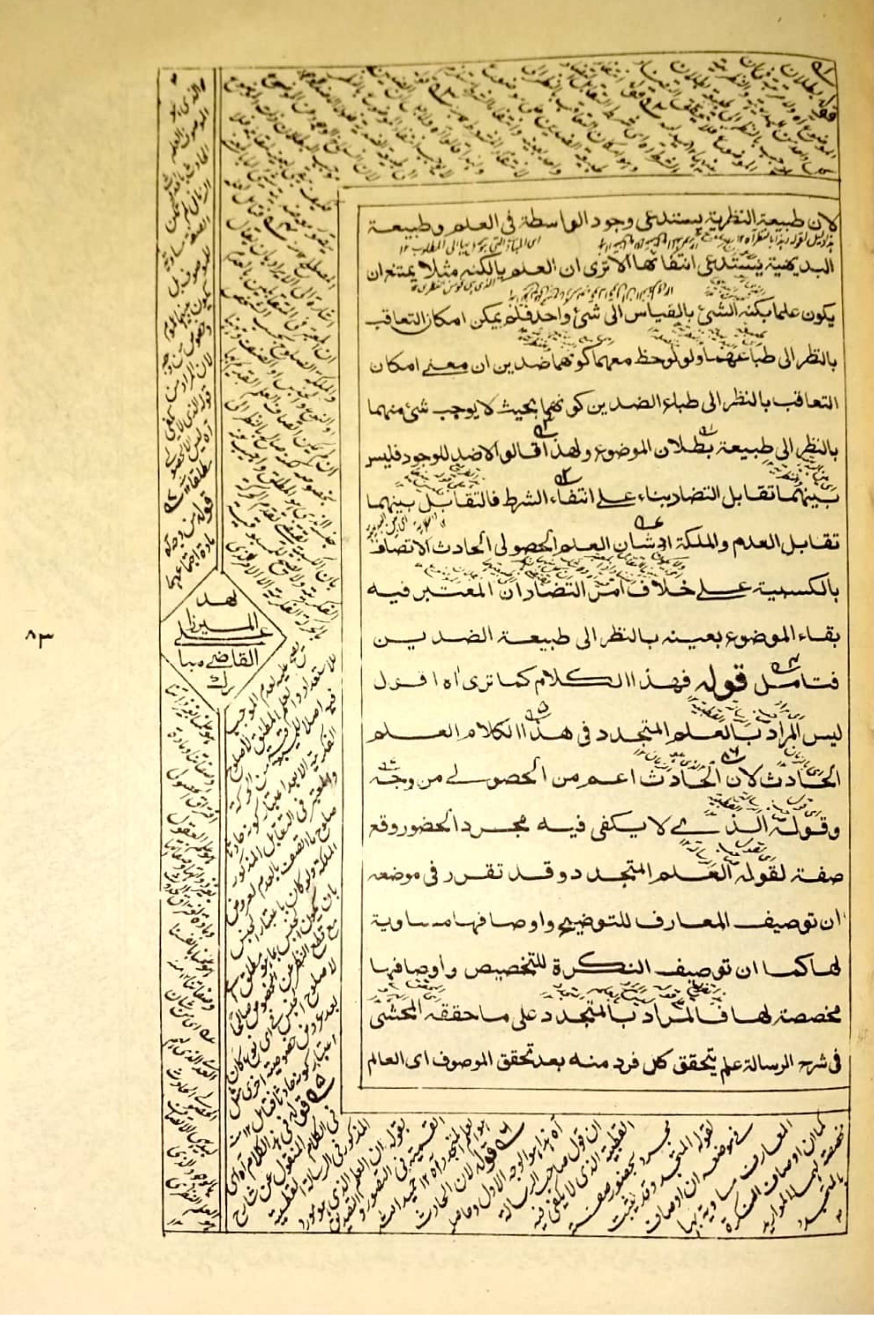
٨١

مبحث تخصيص العلم

... غير لازم فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم متعلق بها واحدا او متعددا فيجري برهان التطبيق فيها لان مناط اجراء البرهان التطبيق انما هو



بين البديهية والنظرية اما بالعدم والملكة كما يفهم من ظاهر تفسيرهما لان المشهور ان الكسبية هى الافتقار والتوقف على النظر والبداهة عدمه لا مطلقا وهو ظاهر بل عما من شانه ذلك ولاريب فى ان الكسبية يستدعى الحدوث والارتسام لان النظرى ما يترتب حصوله على الحركة الفكرية الاختيارية ولا يوصف بالبداهة الا ما شانه ذلك فالحضورى والقديم لا يتصفان بهما واما بالتضاد بناء على كون البداهة ايضا وجودية وهى الاجلائية المستغنية عن النظر ومن شرط الضدية امكان توارد هما وتعاقبهما على موضوع واحد والحضورى والقديم يمتنع ان يكونا نظريين فلا يكونان بديهيين وفيه نظر لانا لا نسلم ان شرط التضاد امكان التعاقب ولو سلم فهو بالنظر الى طبيعة الضدين بما هو ضدان بلا مدخلية خصوصية طبيعة الموضوع فتقابل التضاد لا يمتنع لزوم احد الضدين بالنظر الى خصوص طبيعة الموضوع مع جواز التعاقب بالنظر الى طبيعة الضدية فيجوز ان يكون البداهة من لوازم خصوص طبيعة الحضورى والقديم وامكان التعاقب مع عزل النظر عن تلك الخصوصية بل بالنظر الى طباع الضدية اقول ان النظرى علما كان او معلوما يمتنع ان يكون بديهيا وكذلك البديهى يمتنع ان يكون نظريا وهذا بالنظر الى طبيعة البديهية والنظرية



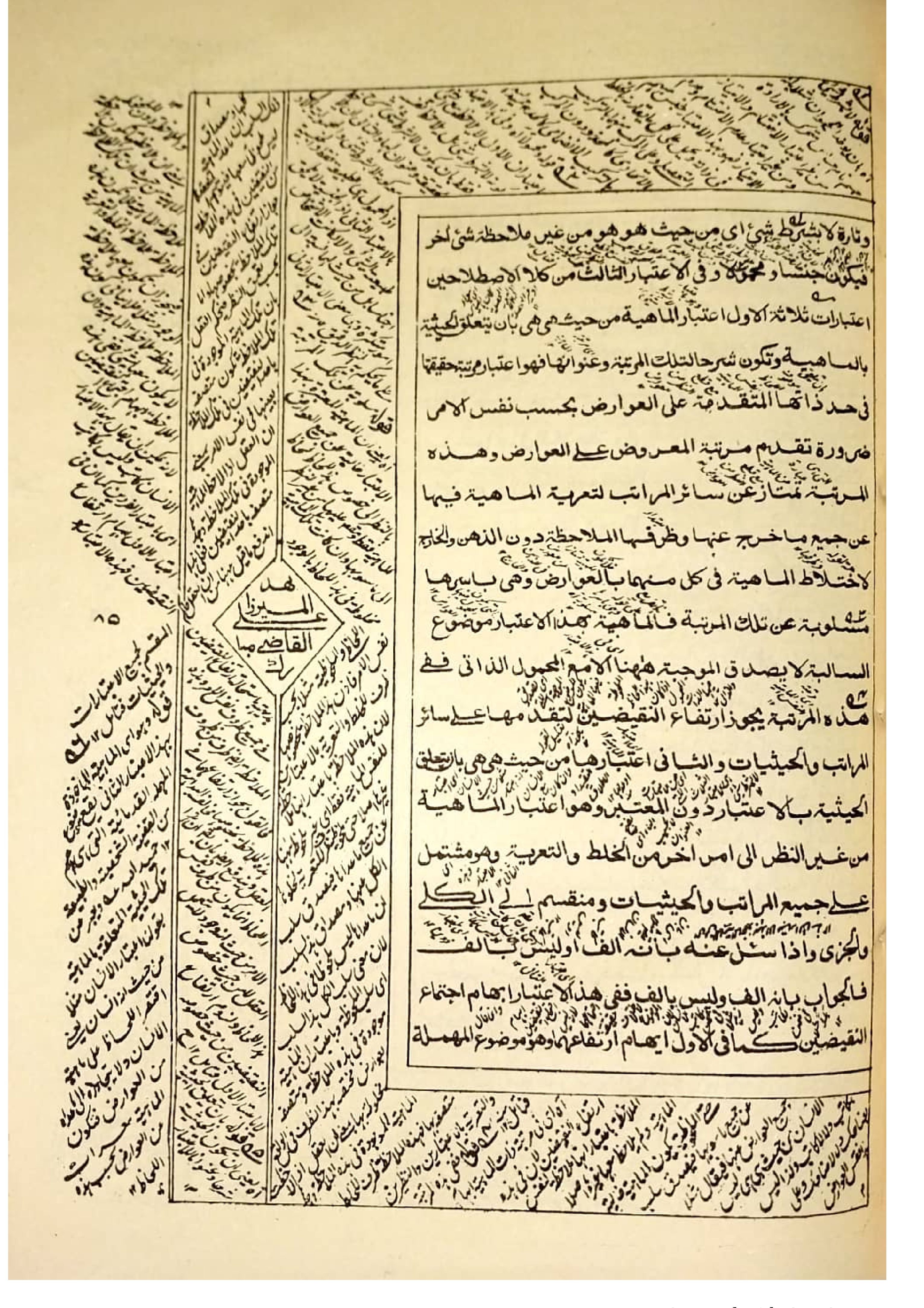
لان طبيعة النظرية يستدعي وجود الواسطة في العلم وطبيعة
البديهية يستدعي انتفاءها الا ترى ان العلم بالكنه مثلا يمتنع ان
يكون علما بكنه الشيء بالقياس الى شيء واحد فلم يمكن امكان التعاقب
بالنظر الى طباعهما ولو لوحظ معهما كونهما ضدين ان معنى امكان
التعاقب بالنظر الى طباع الضدين كونهما بحيث لا يوجب شيء منهما
بالنظر الى طبيعته بطلان الموضوع ولهذا قالوا الاضد للوجود فليس
بينهما تقابل التضاد بناء على انتفاء الشرط فالتقابل بينهما
تقابل العدم والملكة اذ شان العلم الحصولي الحادث الاتصاف
بالكسبية على خلاف امر التضاد ان المعتبر فيه
بقاء الموضوع بعينه بالنظر الى طبيعة الضدين
فتامل **قوله** فهذا الكلام كما ترى اه اقول
ليس المراد بالعلم المتجدد في هذا الكلام العلم
الحادث لان الحادث اعم من الحصولي من وجه
وقوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع
صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه
ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية
لها كما ان توصيف النكرة للتخصيص واوصافها
مخصصة لها فالمراد بالمتجدد على ما حققه المحشي
في شرح الرسالة علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اي العالم

لهد
المیرزا علی
القاضی مبارك

وهو ليس الا العلم الحصولي فكل واحد من الموصوف
والصفة بمعنى الحصولي قد يكون كما كان اوحادثا قوله فا
الحضوري لايكون بحصول الصورة يدل على ان المقصود
منه الاحتراز عن العلم الحضوري دون القديم
مطلقا فلم يثبت اختصاص التصور والتصديق بالحصولي
الحادث عندهم فالانقسام الى التصور والتصديق عند هؤلاء
المحققين علة للتخصيص بالحصولي دون الحادث ان المراد بالحادث
ههنا ما هو بالزمان لان ما هو بالذات اعم مطلقا من الحصولي
لا من وجه فتامل قوله الظ يوخذ على وجهين الاتفصيل المقام
على ما حققه المحشي في حواشيه ان ههنا اصطلاحين الاول اعتبار
الماهية بالقياس الى الامور المحصلة والثاني اعتبارها بالقياس الى
الامور المحصلة فعلى الاول يوخذ الانسان مثلا تارة مخلوطا بالعوارض
وتارة خاليا عنها وتارة مطلقا وعلى الثاني يوخذ الحيوان
مثلا تارة بشرط الشيء اي محصلا بالفصل فيكون نوعا
وتارة بشرط لاشيء اي من حيث عدم تحصله به بل
يوجد متحصلا بنفسه بحيث لو انضم اليه امر فانما
ينضم اليه من حيث انه امر خارج عنه لاحق به ويحصل من
اجتماعهما امر ثالث مركب منهما فيكون في نفسه نوعا
محصلا وبالقياس الى المركب جزءا ومادة وتارة

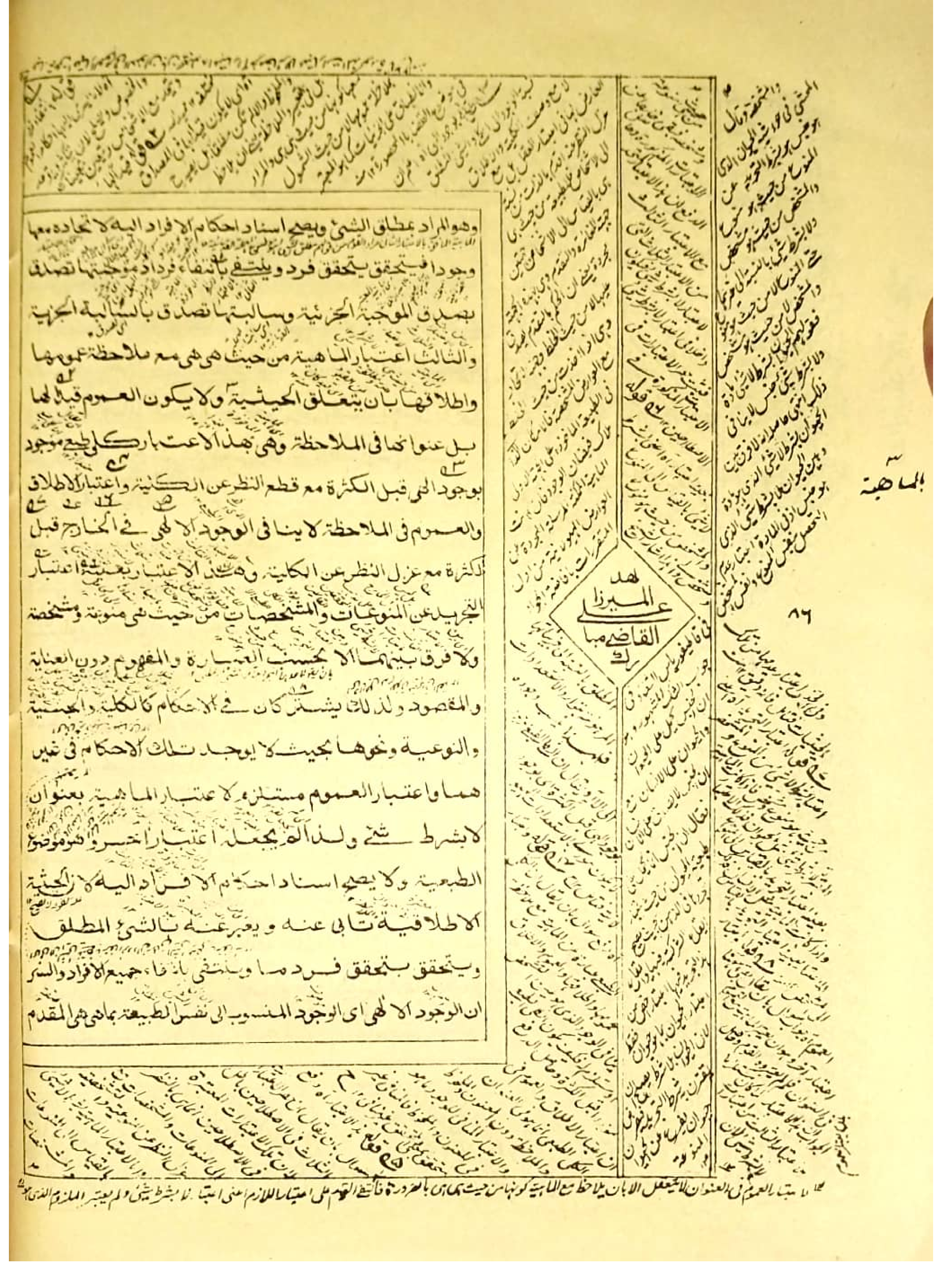
لهد
المير زاهد
على
القاضي مبارك

٣ مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث وكلامه في شرح الرسالة القطبية مبني على ما هو التحقيق فاخر الكلام ... فتامل ولا تسرع في الرد والقبول ١٢ حميد



الميرزاهد على القاضي مبارك

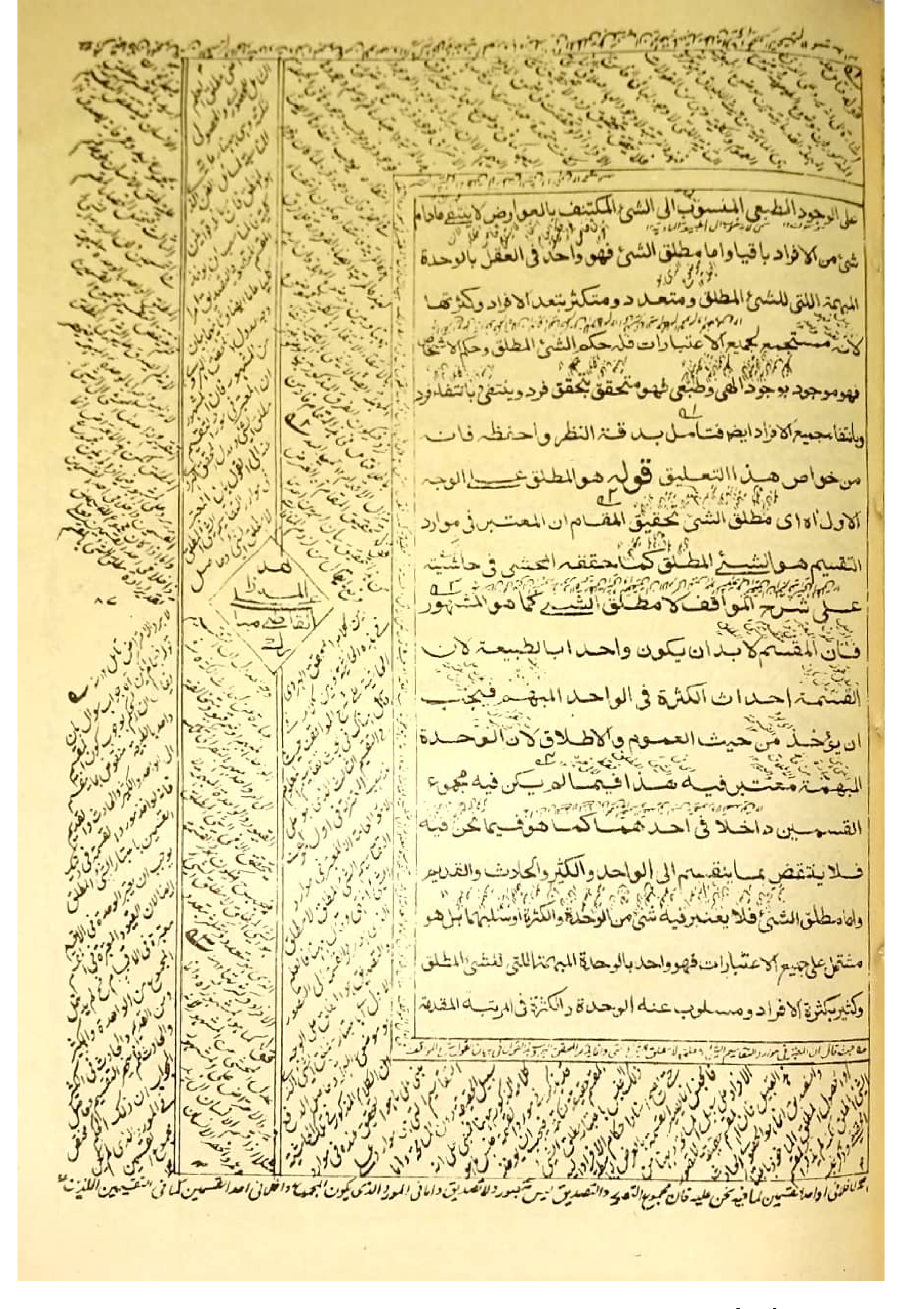
وتارة لابشرط شيء اى من حيث هو هو من غير ملاحظة شئ اخر فيكون جنسا ومحمولا وفى الاعتبار الثالث من كلا الاصطلاحين اعتبارات ثلاثة الاول اعتبار الماهية من حيث هى بان يتعلق الحيثية بالماهية وتكون شرحا لتلك المرتبة وعنوانها فهو اعتبار مرتبة تحققها فى حد ذاتها المتقدمة على العوارض بحسب نفس الامر ضرورة تقدم مرتبة المعروض على العوارض وهذه المرتبة تمتاز عن سائر المراتب لتعرية الماهية فيها عن جميع ما خرج عنها وظرفها الملاحظة دون الذهن والخارج لاختلاط الماهية فى كل منهما بالعوارض وهى باسرها مسلوبة عن تلك المرتبة فالماهية بهذا الاعتبار موضوع السالبة لا يصدق الموجبة ههنا الا مع المحمول الذاتى ففى هذه المرتبة يجوز ارتفاع النقيضين لتقدمها على سائر المراتب والحيثيات والثانى اعتبارها من حيث هى بان يتعلق الحيثية بالاعتبار دون المعتبر وهو اعتبار الماهية من غير النظر الى امر اخر من الخلط والتعرية وهو مشتمل على جميع المراتب والحيثيات ومنقسم الى الكلى والجزى واذا سئل عنه بانه الف او ليس بالف فالجواب بانه الف وليس بالف ففى هذا الاعتبار ابهام اجتماع النقيضين كما فى الاول ايهام ارتفاعهما وهو موضوع المهملة



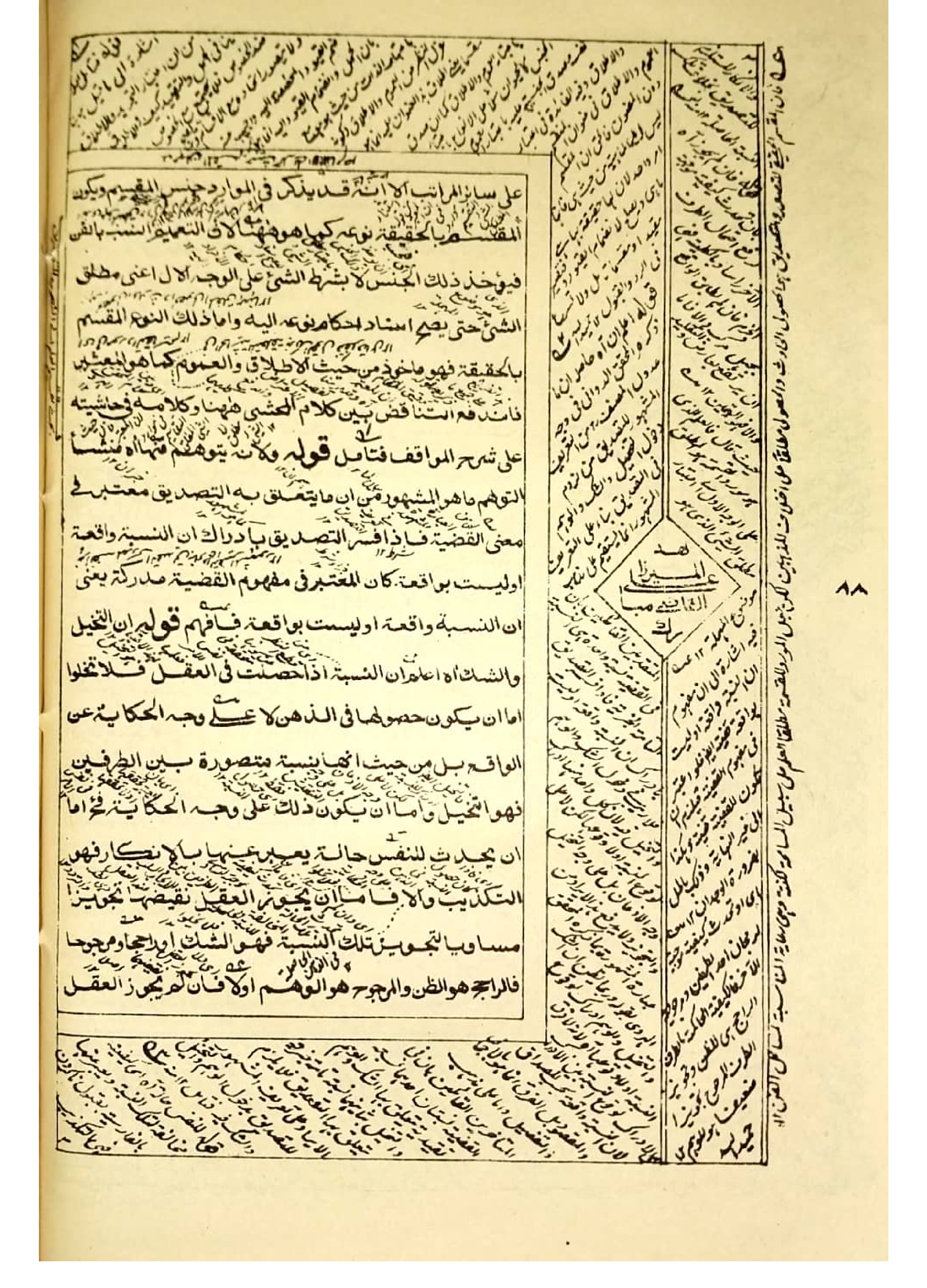
وهو المراد بمطلق الشيء ويصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها
وجودا فيتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء افراده موجبتها تصدق
بصدق الموجبة الجزئية وسالبتها تصدق بالسالبة الجزئية
والثالث اعتبار الماهية من حيث هي هي مع ملاحظة عمومها
واطلاقها بان يتعلق الحيثية ولا يكون العموم قيدا لها
بل عنوانا في الملاحظة وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي موجود
بوجود الهي قبل الكثرة مع قطع النظر عن الكثرة واعتبار الاطلاق
والعموم في الملاحظة لا ينافي الوجود الالهي في الخارج قبل
الكثرة مع عزل النظر عن الكلية وهذا الاعتبار بعينه اعتبار
التجريد عن المنوعات والمشخصات من حيث هي منوعة ومشخصة
ولا فرق بينهما الا بحسب العبارة والمفهوم دون العناية
والمقصود ولذلك يشتركان في الاحكام كالكلية والجنسية
والنوعية ونحوها بحيث لا يوجد تلك الاحكام في غير
هما واعتبار العموم مستلزم لاعتبار الماهية بعنوان
لا بشرط شيء ولذا لم يجعله اعتبارا آخر ولم يجعله موضوع
الطبيعية ولا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية
الاطلاقية تأبى عنه ويعبر عنه بالشيء المطلق
ويتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء جميع الافراد والسر
ان الوجود الالهي اي الوجود المنسوب الى نفس الطبيعة بما هي هي المقدم

هذا الميرزا علي القاضي مبارك

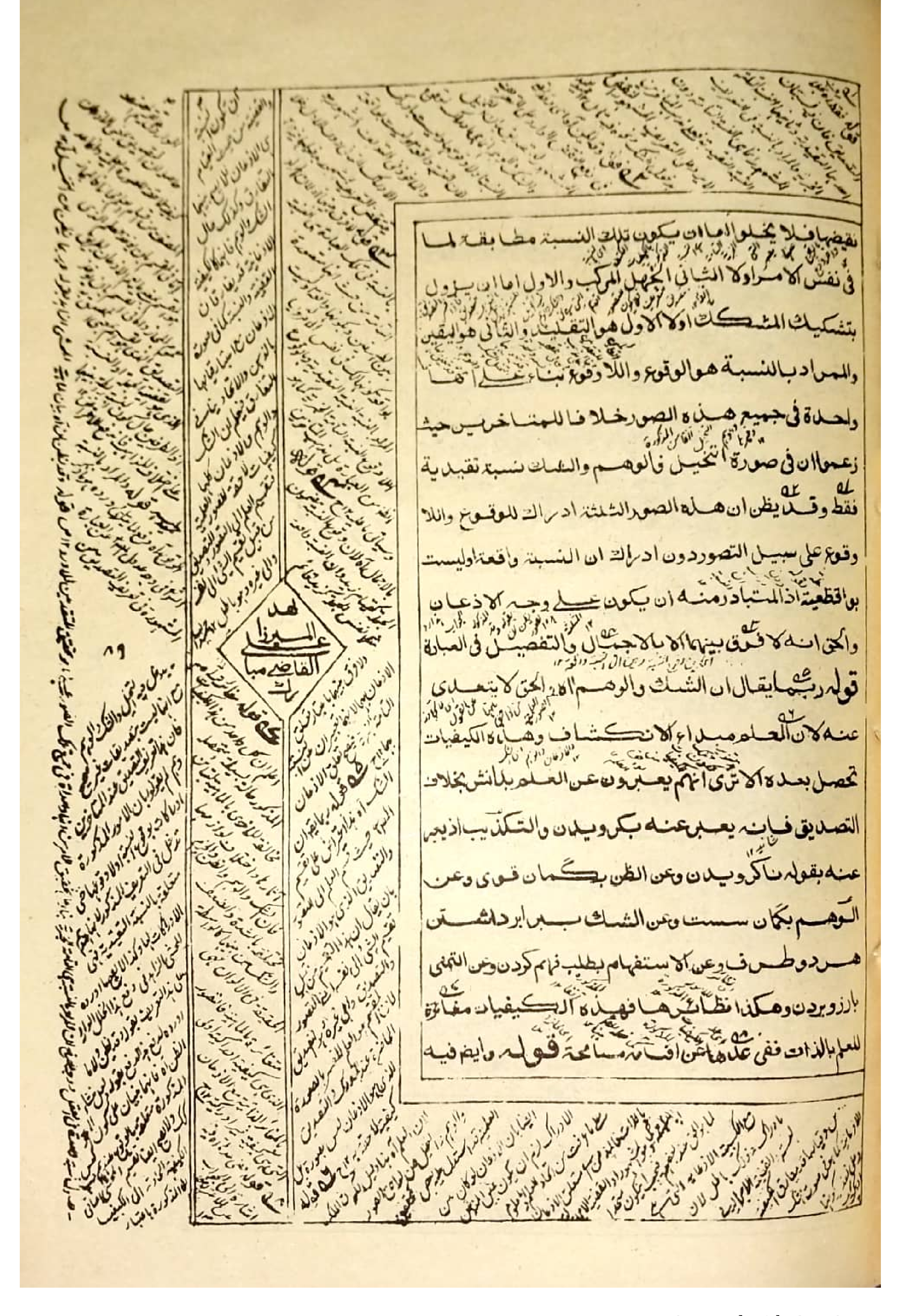
٨٦



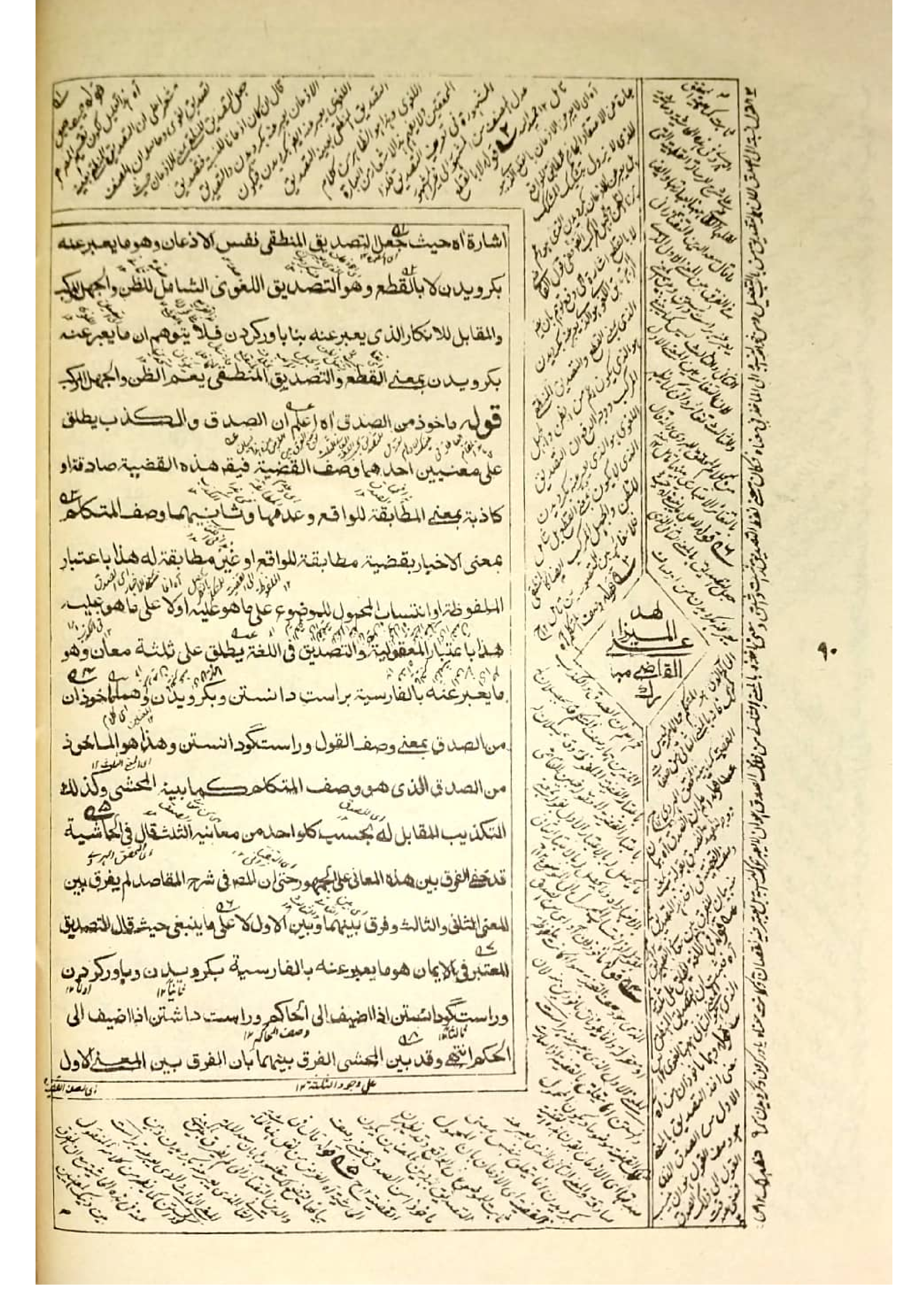
على الوجود الطبيعي المنسوب الى الشئ المكتنف بالعوارض لا يسع مادام
شئ من الافراد باقيا واما مطلق الشئ فهو واحد في العقل بالوحدة
المبهمة اللتي للشئ المطلق ومتعدد ومتكثر بتعدد الافراد وكثرتها
لانه مستجمع لجميع الاعتبارات فله حكم الشئ المطلق وحكم الاشخاص
فهو موجود بوجود الهي وطبعي فهو متحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد
وبانتفاء جميع الافراد ايضا فتامل بدقة النظر واحفظه فانه
من خواص هذا التعليق قوله هو المطلق على الوجه
الاول اه اى مطلق الشئ تحقيق المقام ان المعتبر في موارد
التقسيم هو الشئ المطلق كما حققه المحشي في حاشيته
على شرح المواقف لا مطلق الشئ كما هو المشهور
فان المقسم لا بد ان يكون واحدا بالطبيعة لان
القسمة احداث الكثرة في الواحد المبهم فيجب
ان يؤخذ من حيث العموم والاطلاق لان الوحدة
المبهمة معتبر فيه هذا فيما لم يكن فيه مجموع
القسمين داخلا في احدهما كما هو فيما نحن فيه
فلا ينتقض بما ينقسم الى الواحد والكثير والحادث والقديم
واما مطلق الشئ فلا يعتبر فيه شئ من الوحدة والكثرة او سلبهما بل هو
مشتمل على جميع الاعتبارات فهو واحد بالوحدة المبهمة اللتي للشئ المطلق
وكثير بكثرة الافراد ومسلوب عنه الوحدة والكثرة في المرتبة المقدمة



على سائر المراتب الا انه قد يذكر في الموارد جنس المقسم ويكون
المقسم بالحقيقة نوعه كما هو ههنا لان التعميم انسب بالفن
فيؤخذ ذلك الجنس لا بشرط الشيء على الوجه الاول اعني مطلق
الشيء حتى يصح اسناد احكام نوعه اليه واما ذلك النوع المقسم
بالحقيقة فهو ماخوذ من حيث الاطلاق والعموم كما هو المعتبر
فاندفع التناقض بين كلام المحشي ههنا وكلامه في حاشيته
على شرح المواقف فتامل **قوله** ولانه يتوهم فيه اه منشأ
التوهم ما هو المشهور من ان ما يتعلق به التصديق معتبر في
معنى القضية فاذا فسر التصديق بادراك ان النسبة واقعة
اوليست بواقعة كان المعتبر في مفهوم القضية مدركة يعني
ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فافهم **قوله** ان التخيل
والشك اه اعلم ان النسبة اذا حصلت في العقل فلا تخلوا
اما ان يكون حصولها في الذهن لا على وجه الحكاية عن
الواقع بل من حيث انها نسبة متصورة بين الطرفين
فهو التخيل واما ان يكون ذلك على وجه الحكاية فاما
ان يحدث للنفس حالة يعبر عنها بالانكار فهو
التكذيب والا فاما ان يجوز العقل نقيضها تجويزا
مساويا لتجويز تلك النسبة فهو الشك اولا فاما مرجحا
فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم اولا فان لم يجوز العقل

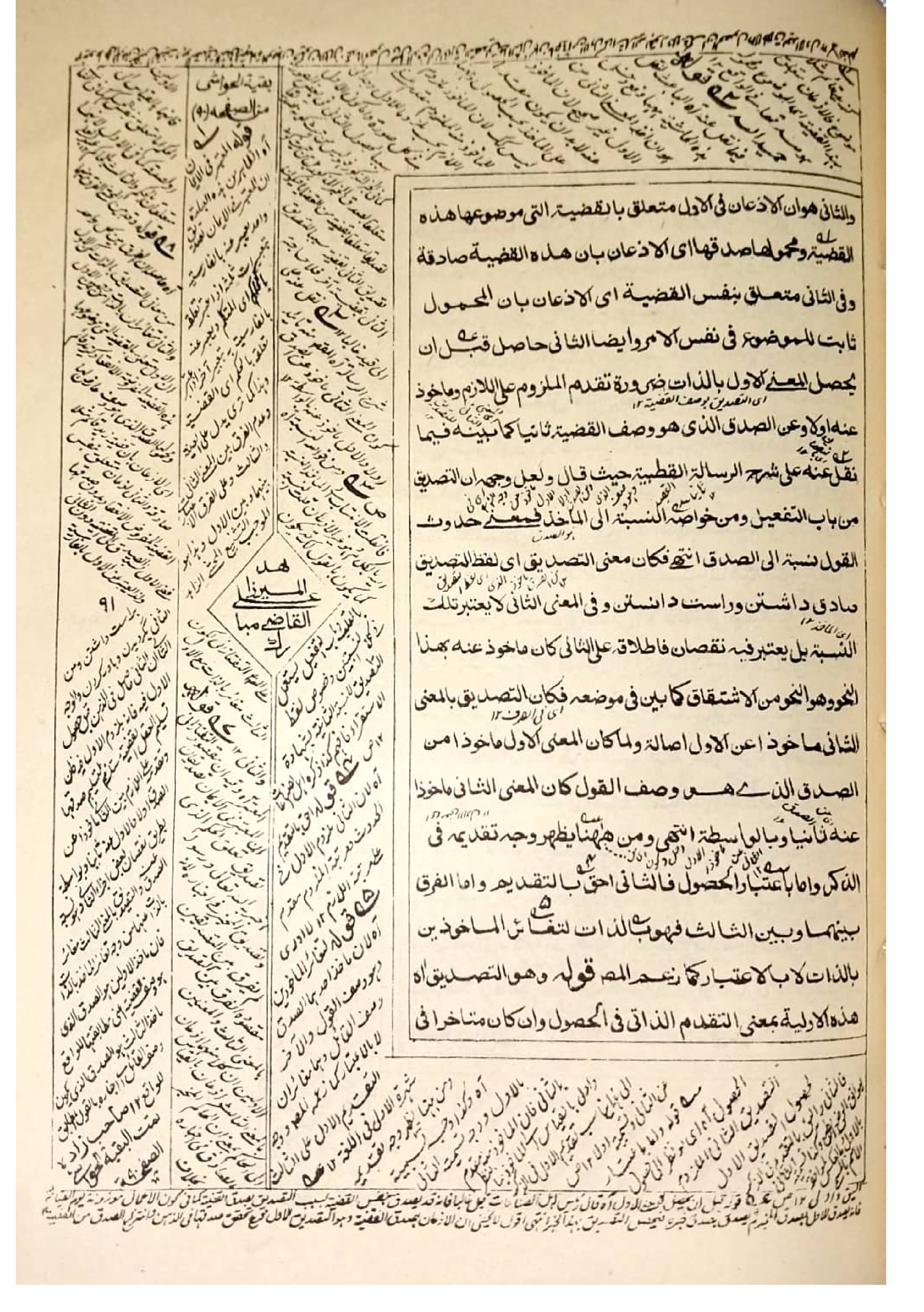


نقيضها فلا يخلو اما ان يكون تلك النسبة مطابقة لما
فى نفس الامر اولا الثانى الجهل المركب والاول اما ان يزول
بتشكيك المشكك اولا الاول هو التقليد والثانى هو اليقين
والمراد بالنسبة هو الوقوع واللاوقوع بناء على انها
واحدة فى جميع هذه الصور خلافا للمتاخرين حيث
زعموا ان فى صورة التخييل فالوهم والشك نسبة تقييدية
فقط وقد يظن ان هذه الصور الثلثة ادراك للوقوع واللا
وقوع على سبيل التصور دون ادراك ان النسبة واقعة اوليست
بواقعة اذ المتبادر منه ان يكون على وجه الاذعان
والحق انه لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فى العبارة
قوله ربما يقال ان الشك والوهم الخ الحق لا يتعدى
عنه لان العلم مبدأ الانكشاف وهذه الكيفيات
تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون عن العلم بدانش بخلاف
التصديق فانه يعبر عنه بگرويدن والتكذيب اذ يعبر
عنه بقوله ناگرويدن وعن الظن بگمان قوى وعن
الوهم بگمان سست وعن الشك ببر ابر داشتن
هر دو طرف وعن الاستفهام بطلب فهم كردن وعن التمنى
بآرزو بردن وهكذا نظائرها فهذه الكيفيات مغايرة
للعلم بالذات ففى عدها من افراده مسامحة قوله وايضا فيه



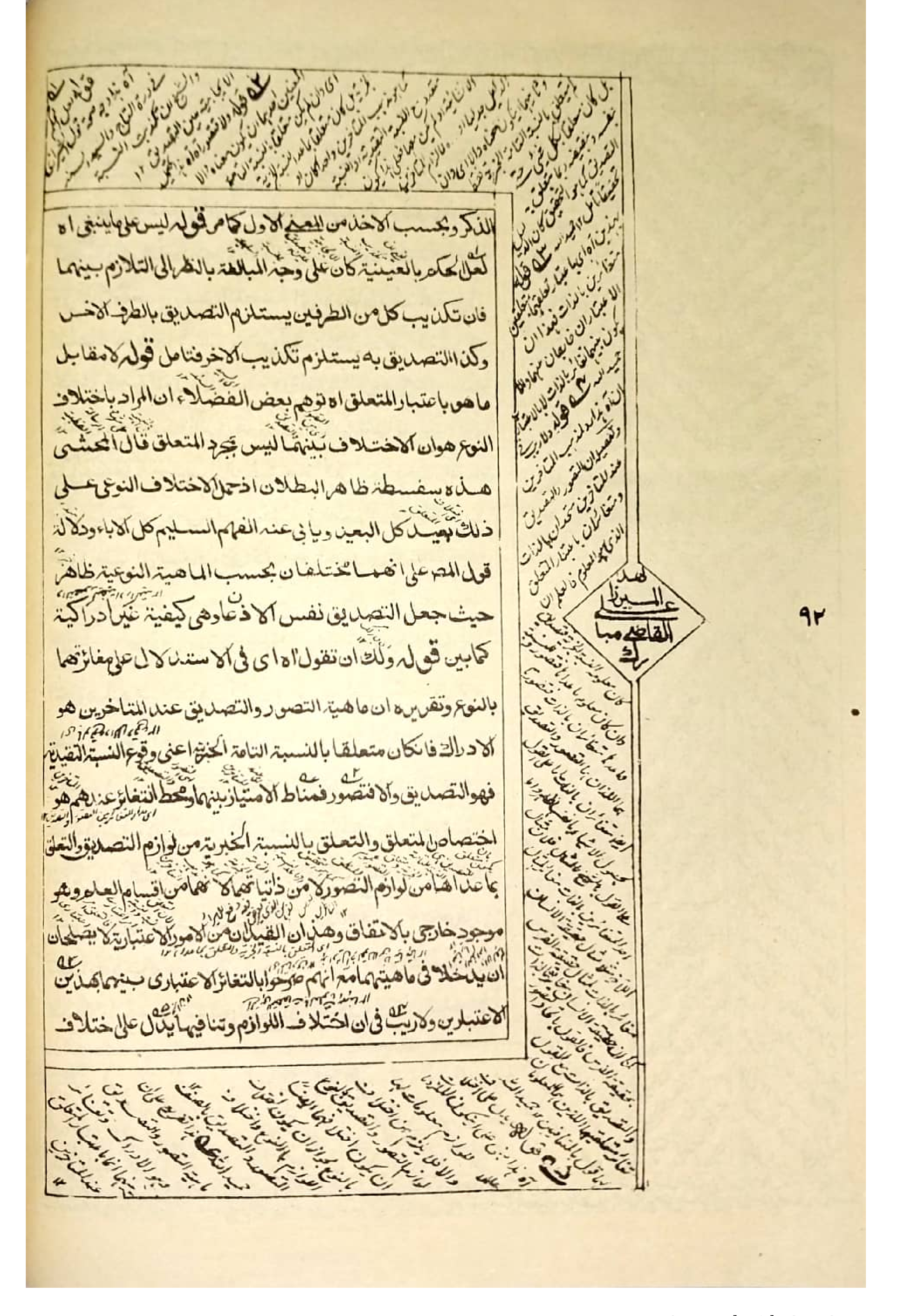
اشارة اه حيث جعل التصديق المنطقي نفس الاذعان وهو ما يعبر عنه
بگرويدن لا بالقطع وهو التصديق اللغوي الشامل للظن والجهل المركب
والمقابل للانكار الذي يعبر عنه بنا باور كردن فلا يتوهم ان ما يعبر عنه
بگرويدن بمعنى القطع والتصديق المنطقي يعم الظن والجهل المركب

قوله ماخوذ من الصدق اه اعلم ان الصدق والكذب يطلق
على معنيين احدهما وصف القضية فيقال هذه القضية صادقة او
كاذبة بمعنى المطابقة للواقع وعدمها وثانيهما وصف المتكلم
بمعنى الاخبار بقضية مطابقة للواقع او غير مطابقة له هذا باعتبار
الملفوظة او انتساب المحمول للموضوع على ما هو عليه اولا على ما هو عليه
هذا باعتبار المعقولية والتصديق في اللغة يطلق على ثلثة معان وهو
ما يعبر عنه بالفارسية براست دانستن وبگرويدن وهما ماخوذان
من الصدق بمعنى وصف القول وراستگو دانستن وهذا هو الماخوذ
من الصدق الذي هو وصف المتكلم كما بينه المحشي وكذلك
التكذيب المقابل له بحسب كل واحد من معانيه الثلثة قال في الحاشية
قد خفي الفرق بين هذه المعاني على الجمهور حتى ان المحقق في شرح المقاصد لم يفرق بين
المعنى الثاني والثالث وفرق بينهما وبين الاول لا على ما ينبغي حيث قال التصديق
المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور كردن
وراستگو داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن اذا اضيف الى
الحكم انتهى وقد بين المحشي الفرق بينهما بان الفرق بين المعنى الاول

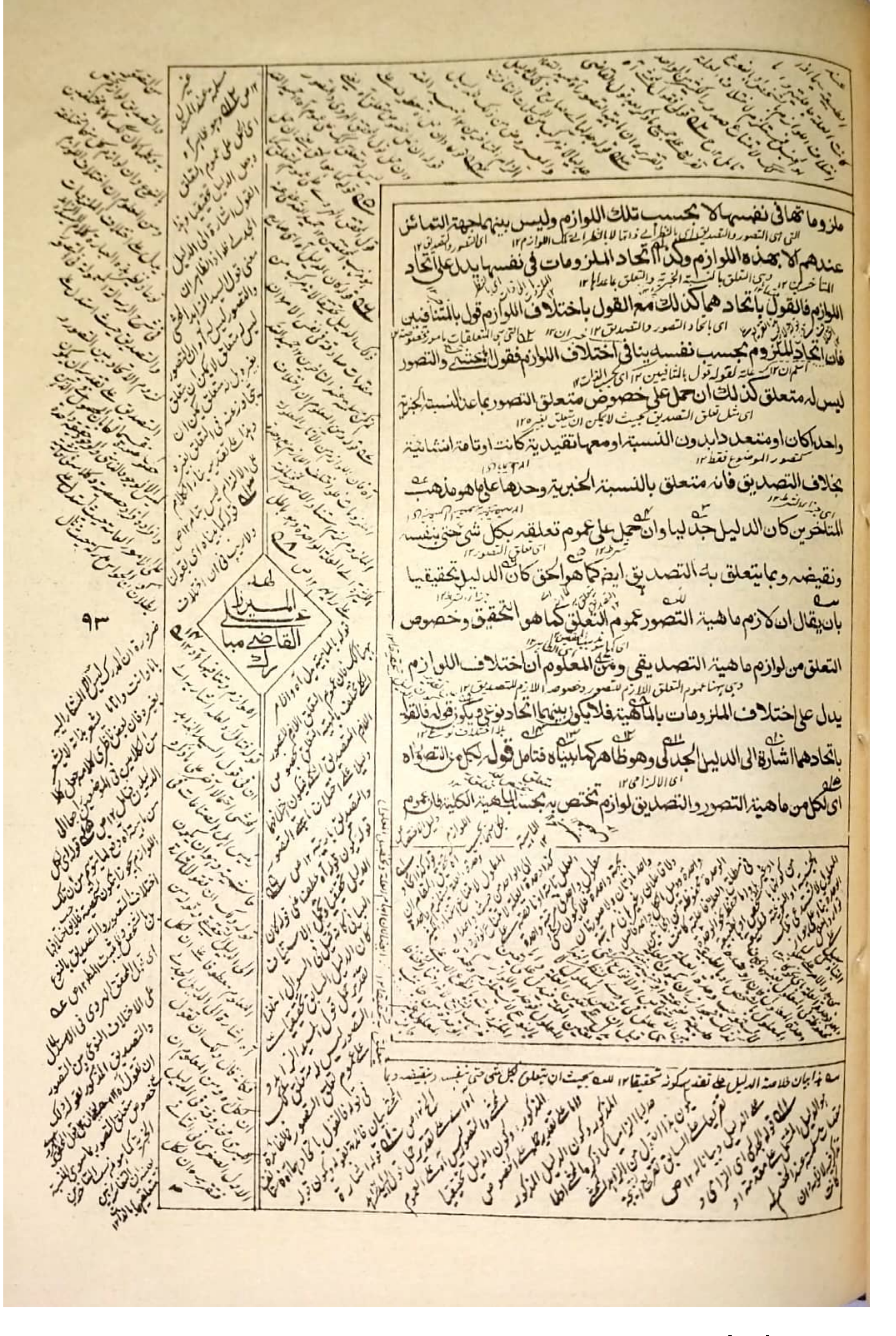


والثانی هو ان الاذعان فی الاول متعلق بالقضیۃ التی موضوعها هذه
القضیۃ ومحمولها صادقۃ ای الاذعان بان هذه القضیۃ صادقۃ
وفی الثانی متعلق بنفس القضیۃ ای الاذعان بان المحمول
ثابت للموضوع فی نفس الامر وایضا الثانی حاصل قبل ان
یحصل المعنی الاول بالذات ضرورۃ تقدم الملزوم علی اللازم وماخوذ
عنه اولا وعن الصدق الذی هو وصف القضیۃ ثانیا کما بینه فیما
نقل عنه علی شرح الرسالۃ القطبیۃ حیث قال ولعل وجهه ان التصدیق
من باب التفعیل ومن خواصه النسبۃ الی الماخذ فمعنی حدوث
القول نسبۃ الی الصدق انتهی فکان معنی التصدیق ای لفظ التصدیق
صادق داشتن وراست دانستن وفی المعنی الثانی لا یعتبر تلک
النسبۃ بل یعتبر فیه نقصان فاطلاقه علی الثانی کان ماخوذ عنه بهذا
النحو وهو النحو من الاشتقاق کما بین فی موضعه فکان التصدیق بالمعنی
الثانی ماخوذا عن الاول اصالۃ ولما کان المعنی الاول ماخوذا من
الصدق الذی هو وصف القول کان المعنی الثانی ماخوذا
عنه ثانیا وبالواسطۃ انتهی ومن ههنا یظهر وجه تقدیمه فی
الذکر واما باعتبار الحصول فالثانی احق بالتقدیم واما الفرق
بینهما وبین الثالث فهو بالذات لتغایر الماخوذین
بالذات لا بالاعتبار کما زعم المص قوله وهو التصدیق اه
هذه الاولیۃ بمعنی التقدم الذاتی فی الحصول وان کان متاخرا فی

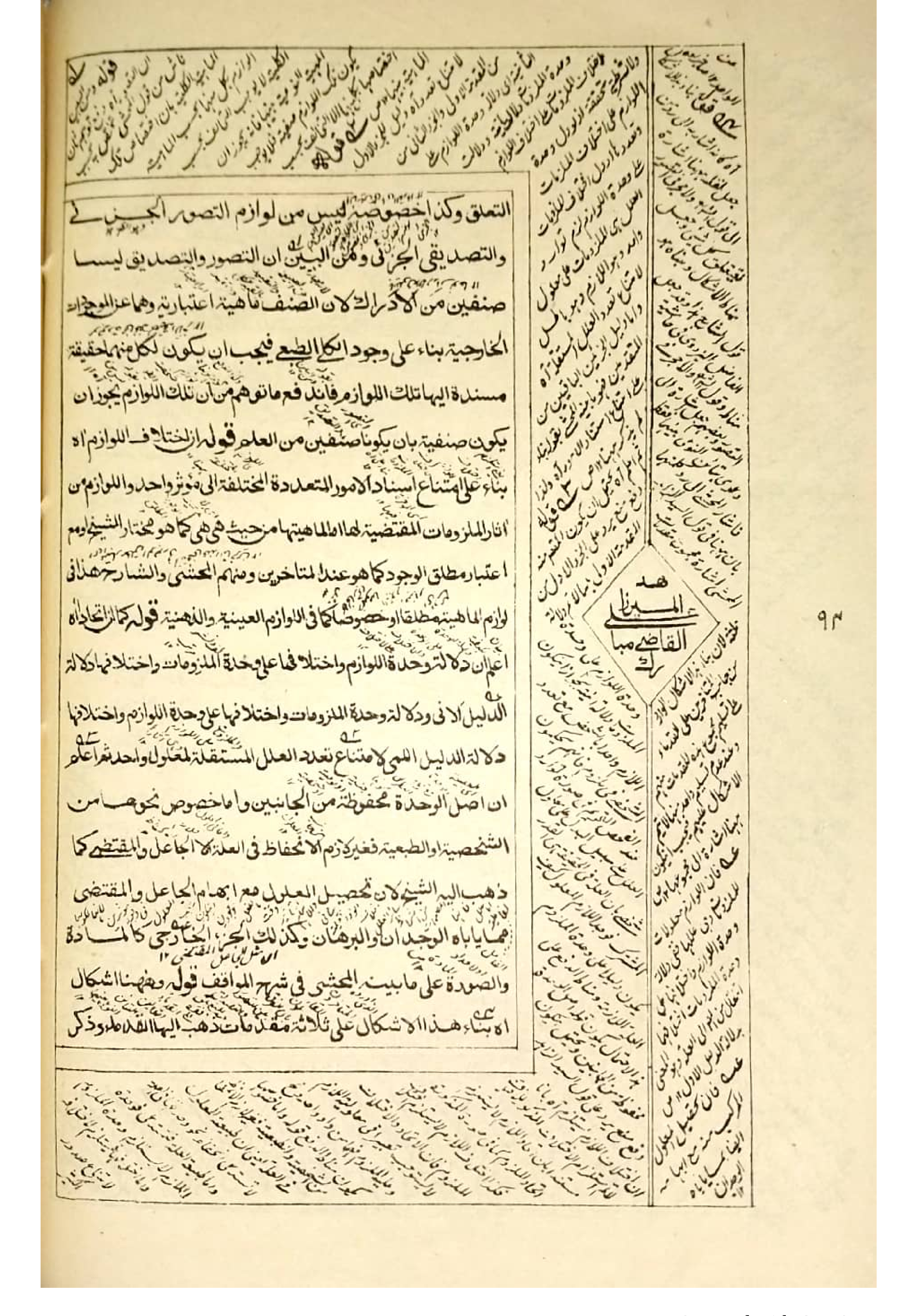
حواشی



الذكر وبحسب الاخذ من المعنى الاول كما مر قوله ليس على ما ينبغي اه
لعل الحكم بالعينية كان على وجه المبالغة بالنظر الى التلازم بينهما
فان تكذيب كل من الطرفين يستلزم التصديق بالطرف الاخر
وكذا التصديق به يستلزم تكذيب الاخر فتامل قوله لا مقابل
ما هو باعتبار المتعلق اه توهم بعض الفضلاء ان المراد باختلاف
النوع هو ان الاختلاف بينهما ليس بمجرد المتعلق قال المحشي
هذه سفسطة ظاهر البطلان اذ حمل الاختلاف النوعي على
ذلك بعيد كل البعيد ويابى عنه الفهم السليم كل الاباء ودلالة
قول المص على انهما مختلفان بحسب الماهية النوعية ظاهر
حيث جعل التصديق نفس الاذعان وهي كيفية غير ادراكية
كما بين قوله ولك ان تقول اه اي في الاستدلال على مغايرتهما
بالنوع وتقريره ان ماهية التصور والتصديق عند المتاخرين هو
الادراك فان كان متعلقا بالنسبة التامة الخبرية اعني وقوع النسبة التقييدية
فهو التصديق والا فتصور فمناط الامتياز بينهما ومحط التغاير عندهم هو
اختصاص المتعلق والتعلق بالنسبة الخبرية من لوازم التصديق والتعلق
بما عداها من لوازم التصور لا من ذاتياتهما لانهما من اقسام العلم وهو
موجود خارجي بالاتفاق وهذان التعلقان من الامور الاعتبارية لا يصلحان
ان يدخلا في ماهيتهما مع انهم صرحوا بالتغاير الاعتباري بينهما بهذين
الاعتبارين ولا ريب في ان اختلاف اللوازم وتنافيهما يدل على اختلاف



ملزوما تها في نفسها لا بحسب تلك اللوازم وليس بينهما جهة التمائز
عندهم الا بهذه اللوازم وكذا اتحاد الملزومات في نفسها يدل على اتحاد
اللوازم فالقول باتحادهما كذلك مع القول باختلاف اللوازم قول بالمتنافيين
فان اتحاد الملزوم بحسب نفسه ينافي اختلاف اللوازم فقول المحشي والتصور
ليس له متعلق كذلك ان حمل على خصوص متعلق التصور بما عدا النسبة الجزئية
واحدا كان او متعددا بدون النسبة او معها تقييدية كانت او تامة انشائية
بخلاف التصديق فانه متعلق بالنسبة الخبرية وحدها على ما هو مذهب
المتأخرين كان الدليل جدليا وان حمل على عموم تعلقه بكل شئ حتى بنفسه
ونقيضه وبما يتعلق به التصديق ايضا كما هو الحق كان الدليل تحقيقيا
بان يقال ان لازم ماهية التصور عموم التعلق كما هو التحقيق وخصوص
التعلق من لوازم ماهية التصديق ومن المعلوم ان اختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات بالماهية فلا يكون بينهما اتحاد نوعي فيكون قوله فالقول
باتحادهما اشارة الى الدليل الجدلي وهو ظاهر كما بيناه فتامل قوله لكل من التصور اه
اي لكل من ماهية التصور والتصديق لوازم تختص به بحسب الماهية الكلية فان عموم



التعلق وكذا خصوصيته ليس من لوازم التصور الجزئي

والتصديق الجزئي وكمن البين ان التصور والتصديق ليسا

صنفين من الادراك لان الصنف ماهية اعتبارية وهما عن الوجودات

الخارجية بناء على وجود الكلي الطبعي فيجب ان يكون لكل منهما حقيقة

مستندة اليها تلك اللوازم فاند فع ما توهم من ان تلك اللوازم يجوز ان

يكون صنفية بان يكونا صنفين من العلم قوله ان اختلاف اللوازم اه

بناء على امتناع اسناد الامور المتعددة المختلفة الى مؤثر واحد واللوازم من

آثار الملزومات المقتضية لها اما لماهيتها من حيث هي هي كما هو مختار الشيخ او مع

اعتبار مطلق الوجود كما هو عند المتاخرين ومنهم المحشي والشارح هذا في

لوازم الماهية مطلقا او خصوصا كما في اللوازم العينية والذهنية قوله كما ان اتحاد اه

اعلم ان دلالة وحدة اللوازم واختلافهما على وحدة الملزومات واختلافها دلالة

الدليل الاني ودلالة وحدة الملزومات واختلافها على وحدة اللوازم واختلافها

دلالة الدليل اللمي لامتناع تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد ثم اعلم

ان اصل الوحدة محفوظة من الجانبين واما خصوص نحو صامن

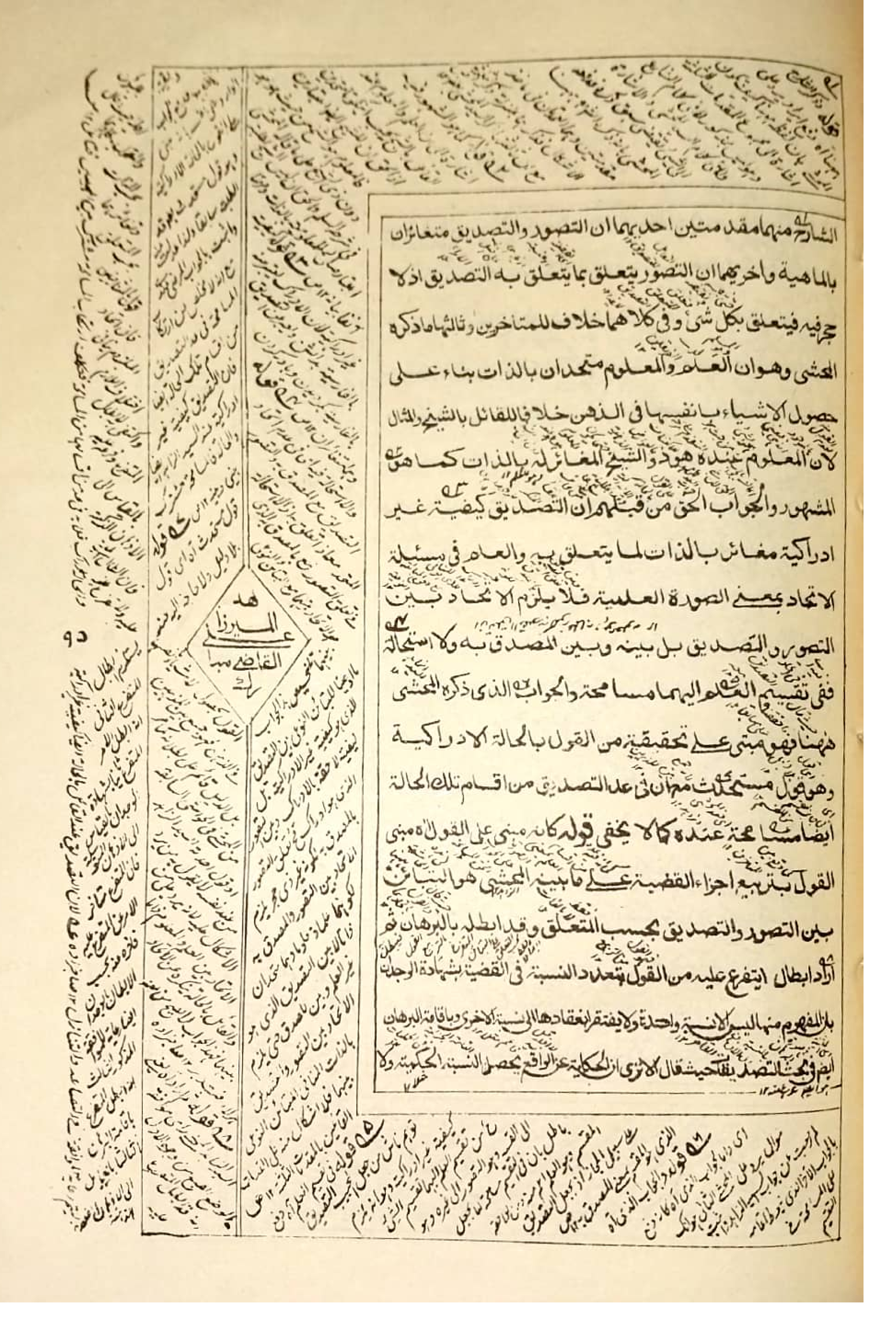
الشخصية او الطبعية فغير لازم الانحفاظ في العلة الا الجاعل والمقتضي كما

ذهب اليه الشيخ لان تحصيل المعلول مع ابهام الجاعل والمقتضي

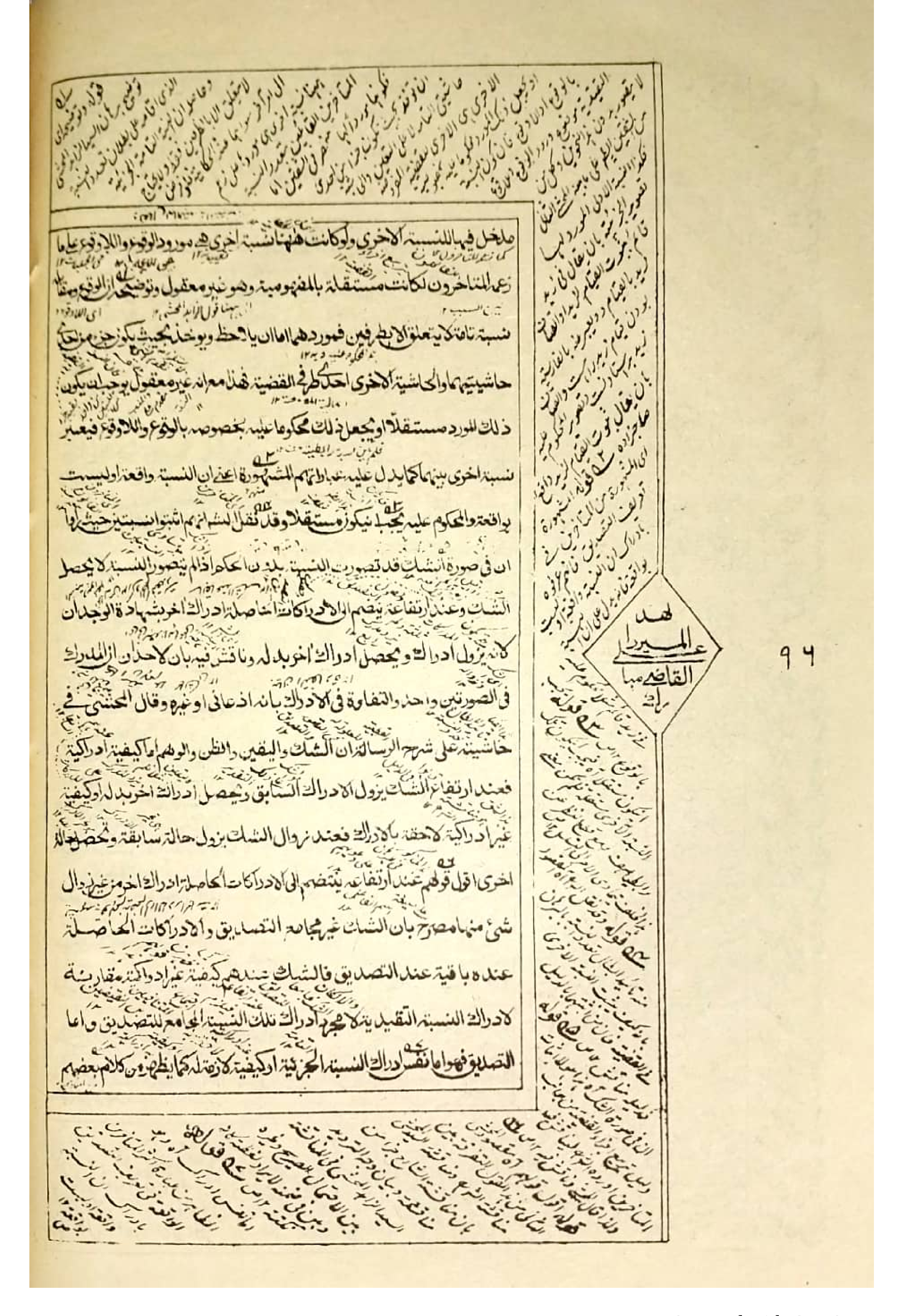
مما ياباه الوجدان والبرهان وكذلك الجزء الخارجي كالمادة

والصورة على ما بينه المحشي في شرح المواقف قوله وههنا اشكال

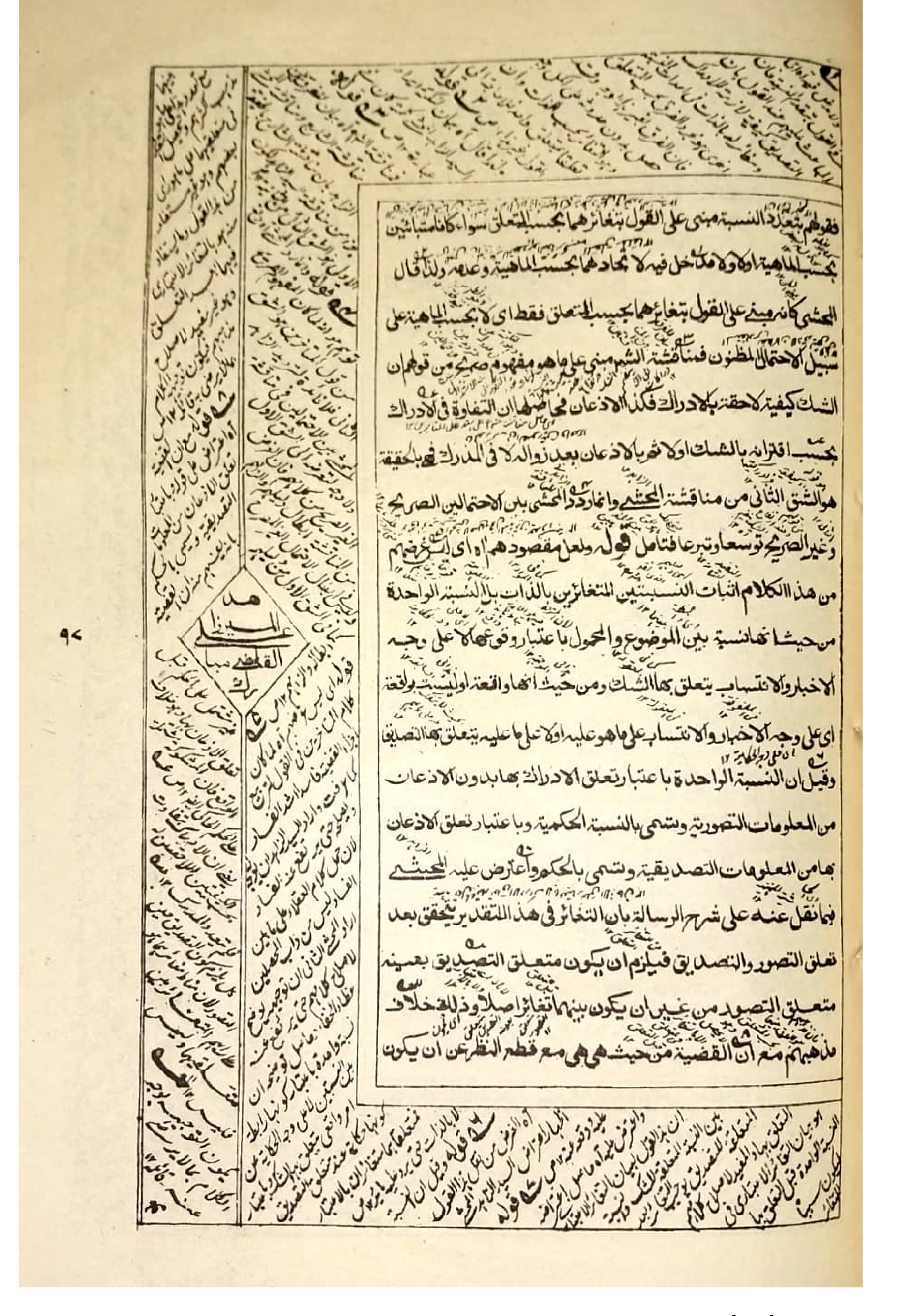
اه بناء هذا الاشكال على ثلاثة مقدمات ذهب اليها القدماء وذكر



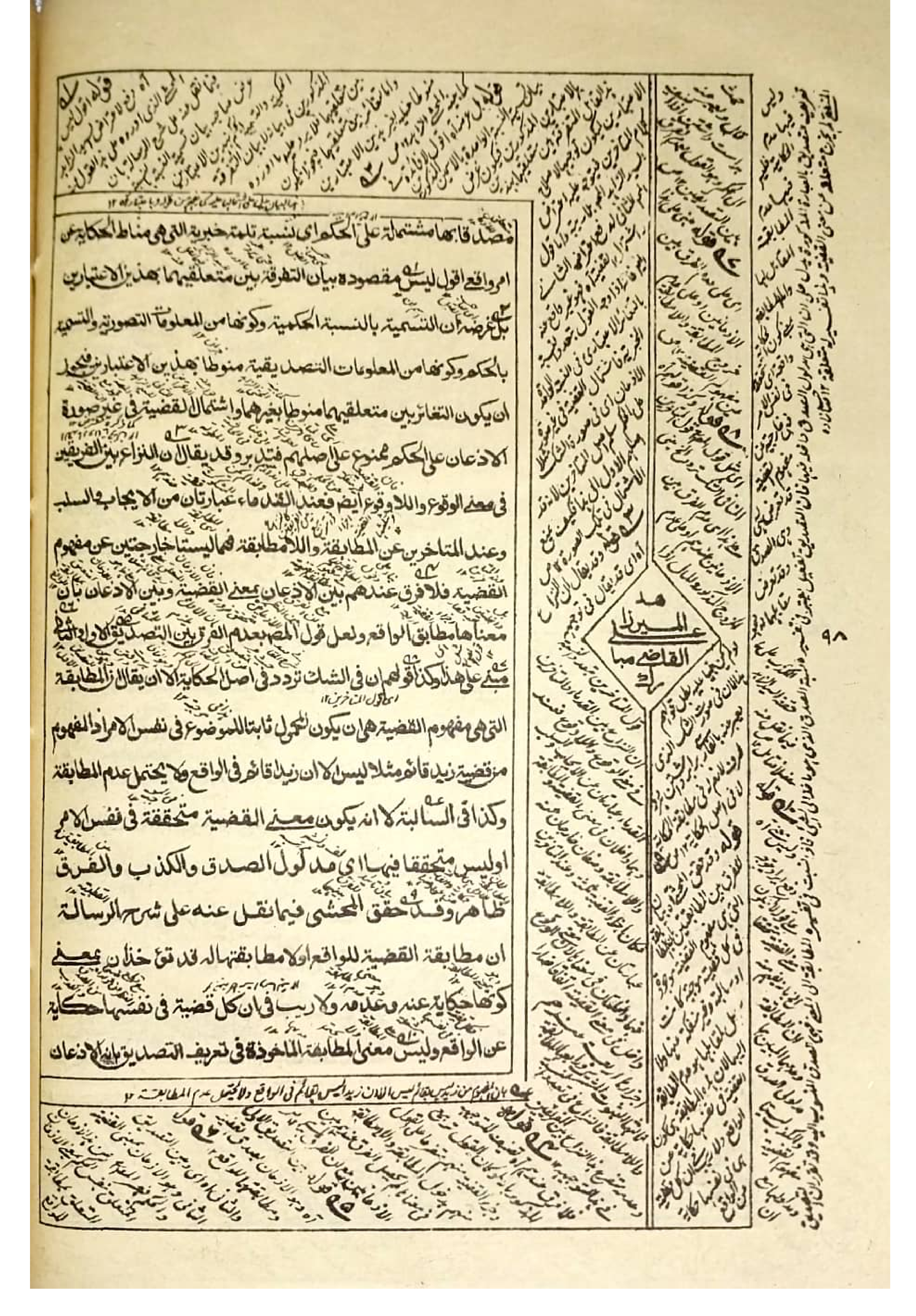
الشارح منهما مقدمتين احديهما ان التصور والتصديق متغايران
بالماهية واخريهما ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق اذ لا
حجر فيه فيتعلق بكل شئ وفي كلاهما خلاف للمتاخرين وثالثها ما ذكره
المحشي وهو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات بناء على
حصول الاشياء بانفسها في الذهن خلافا للقائل بالشبح والمثال
لان المعلوم عنده هو الشبح المغاير له بالذات كما هو
المشهور والجواب الحق من قبلهم ان التصديق كيفية غير
ادراكية مغائر بالذات لما يتعلق به والعلم في مسئلة
الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم الاتحاد بين
التصور والتصديق بل بينه وبين المصدق به ولا استحالة
ففي تقسيم العلم اليهما مسامحة والجواب الذي ذكره المحشي
ههنا فهو مبني على تحقيقه من القول بالحالة الادراكية
وهو قول مستحدث منه ان في عد التصديق من اقسام تلك الحالة
ايضا مسامحة عنده كما لا يخفى قوله كانه مبني على القول الخ مبني
القول بتربيع اجزاء القضية على ما بينه المحشي هو التباين
بين التصور والتصديق بحسب المتعلق وقد ابطله بالبرهان ثم
اراد ابطال ما يتفرع عليه من القول بتعدد النسبة في القضية بشهادة الوجدان
بل المفهوم منها ليس الا نسبة واحدة ولا يفتقر انعقادها الى نسبة اخرى وباقامة البرهان
ايضا وبحث التصديق يقتضيه حيث قال الا ترى ان الحكاية عن الواقع يحصل النسبة الحكمية ولا



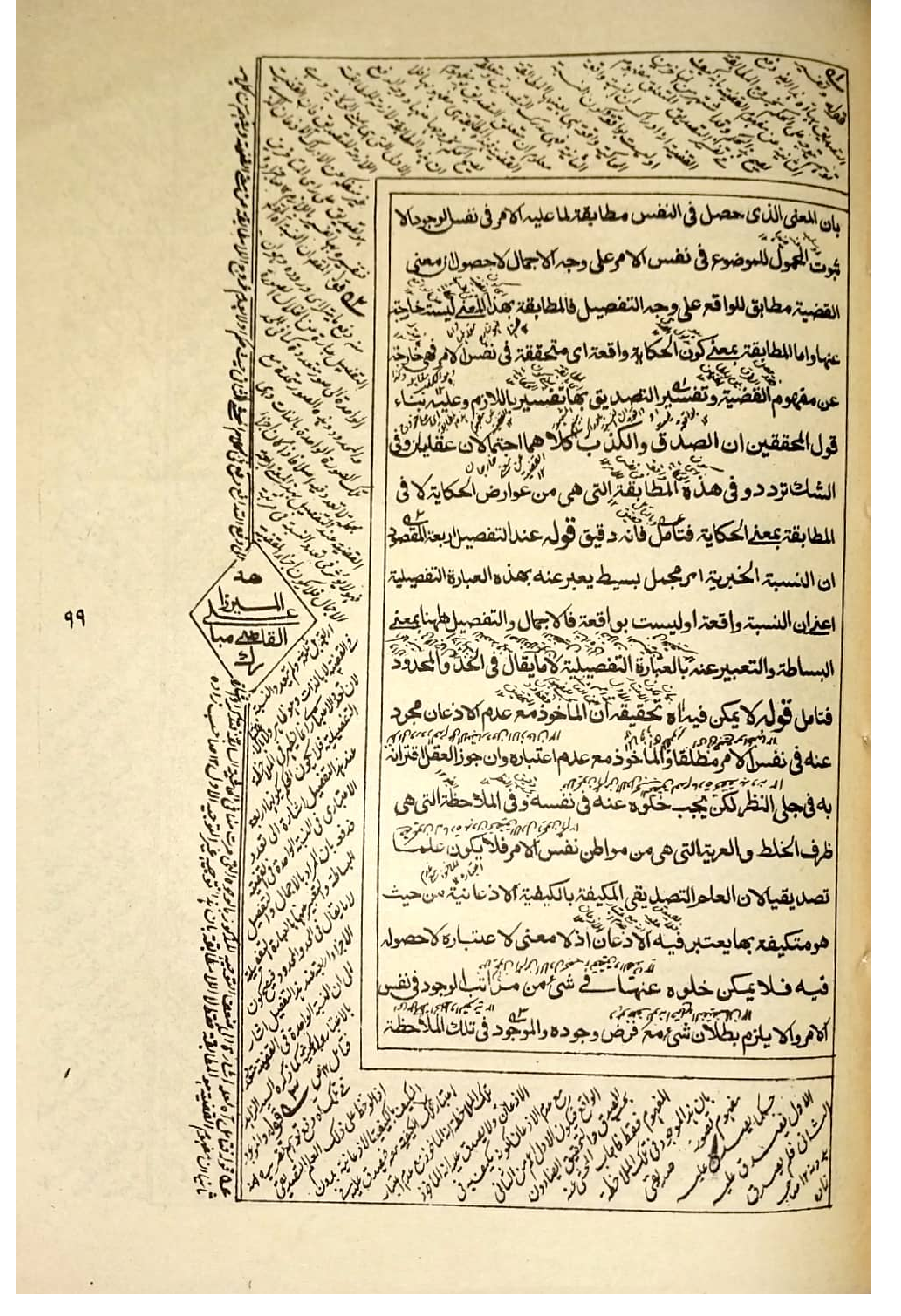
ملخص فيها للنسبة الاخرى ولو كانت ههنا نسبة اخرى هي مورد الوقوع واللاوقوع على ما
زعم المتاخرون لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول وتوضيحه ان الوقوع مثلا
نسبة تامة لا يتعلق الا بطرفين فمورده اما ان يلاحظ ويوخذ بحيث يكون جزء من محكي
حاشيتيها والحاشية الاخرى احد طرفي القضية فهذا مع انه غير معقول يوجب ان يكون
ذلك المورد مستقلا او يجعل ذلك محكوما عليه بخصوصه بالوقوع واللاوقوع فيعتبر
نسبة اخرى بينهما كما يدل عليه عباراتهم المشهورة اعني ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة والمحكوم عليه يجب ان يكون مستقلا وقد تقول لنشاء انهم اثبتوا نسبتين حيث راوا
ان في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذا لم يتصور النسبة لا يحصل
الشك وعند ارتفاعه ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك اخر بشهادة الوجدان
لانه يزول ادراك ويحصل ادراك اخر بدله وناقش فيه بان لا حدان المدرك
في الصورتين واحد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او غيره وقال المحشي في
حاشيته على شرح الرسالة ان الشك واليقين والظن والوهم اما كيفية ادراكية
فعند ارتفاع الشك يزول الادراك السابق ويحصل ادراك اخر بدله او كيفية
غير ادراكية لاحقة بالادراك فعند زوال الشك يزول حالة سابقة وتحصل حالة
اخرى اقول قولهم عند ارتفاعه ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك اخر من غير زوال
شئ منها مصرح بان الشك غير مجامع التصديق والادراكات الحاصلة
عنده باقية عند التصديق فالشك عندهم كيفية غير ادراكية مقارنة
لادراك النسبة التقييدية لا مجرد ادراك تلك النسبة الجامع للتصديق واما
التصديق فهو اما نفس ادراك النسبة الجزئية او كيفية لازمة له كما يظهر من كلام بعضهم



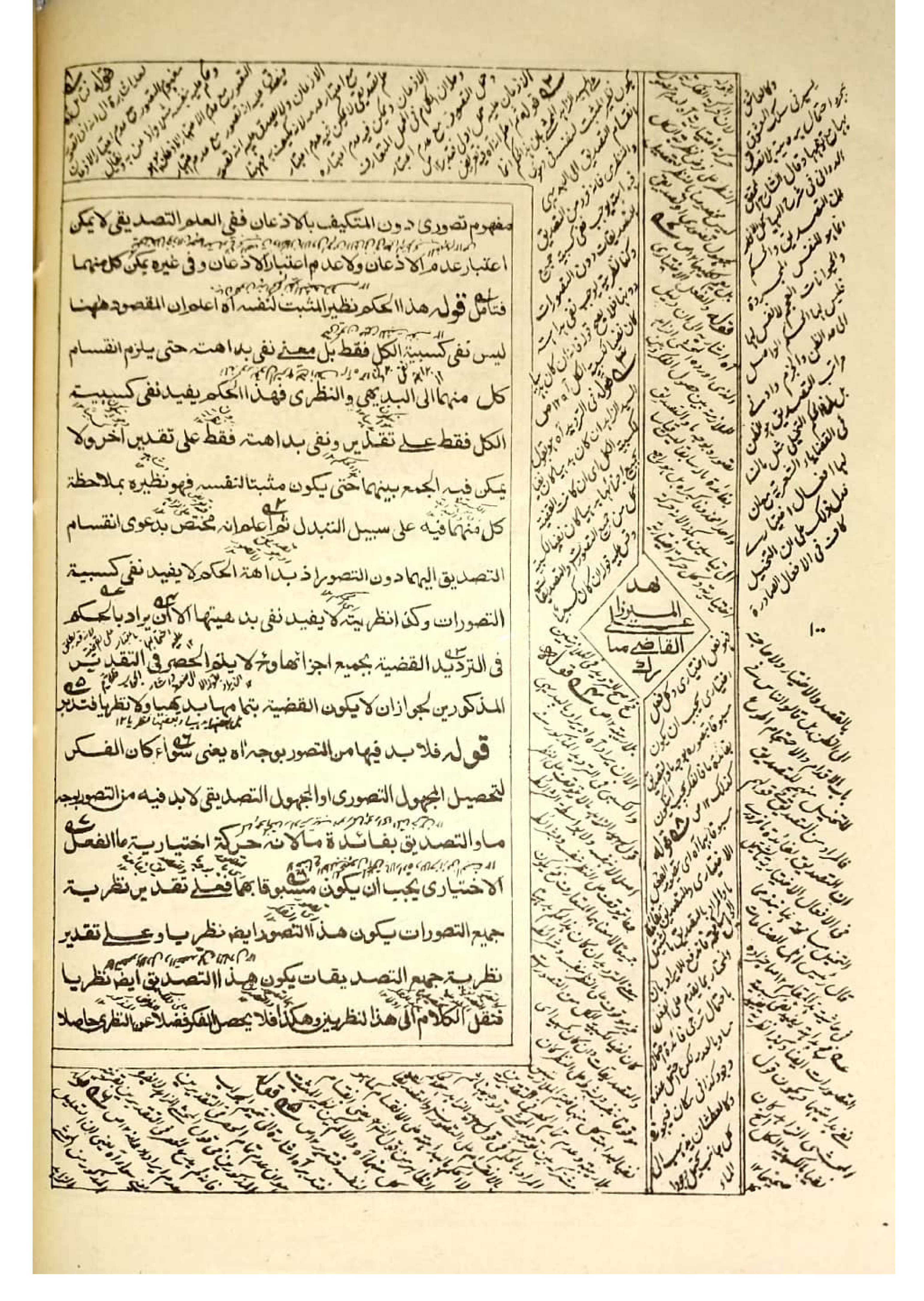
فقولهم بتعدد النسبة مبنى على القول بتغائرهما بحسب المتعلق سواء كانا متباينين بحسب الماهية اولا ولا مدخل فيه لاتحادهما بحسب الماهية وعدمه ولذا قال المحشى كانه مبنى على القول بتغائرهما بحسب المتعلق فقط اى لا بحسب الماهية على سبيل الاحتمال المظنون فمناقشة الشم مبنى على ما هو مفهوم صريح من قولهم ان الشك كيفية لاحقة بالادراك فكذا الاذعان فمحاصلها ان التفاوت فى الادراك بحسب اقترانه بالشك اولا ثم بالاذعان بعد زواله لا فى المدرك فهو بالحقيقة هو الشق الثانى من مناقشة المحشى وانما ردد المحشى بين الاحتمالين الصريح وغير الصريح توسعا وتبرعا فتامل قوله ولعل مقصودهم اه اى ليس غرضهم من هذا الكلام اثبات النسبتين المتغائرين بالذات بل النسبة الواحدة من حيث انها نسبة بين الموضوع والمحمول باعتبار وقوعها لا على وجه الاخبار والانتساب يتعلق بها الشك ومن حيث انها واقعة اوليست بواقعة اى على وجه الاخبار والانتساب على ما هو عليه اولا على ما عليه يتعلق بها التصديق وقيل ان النسبة الواحدة باعتبار تعلق الادراك بها بدون الاذعان من المعلومات التصورية وتسمى بالنسبة الحكمية وباعتبار تعلق الاذعان بها من المعلومات التصديقية وتسمى بالحكم واعترض عليه المحشى فيما نقل عنه على شرح الرسالة بان التغائر فى هذا التقدير يتحقق بعد تعلق التصور والتصديق فيلزم ان يكون متعلق التصديق بعينه متعلق التصور من غير ان يكون بينهما تغائر اصلا وذلك خلاف مذهبهم مع ان القضية من حيث هى مع قطع النظر عن ان يكون



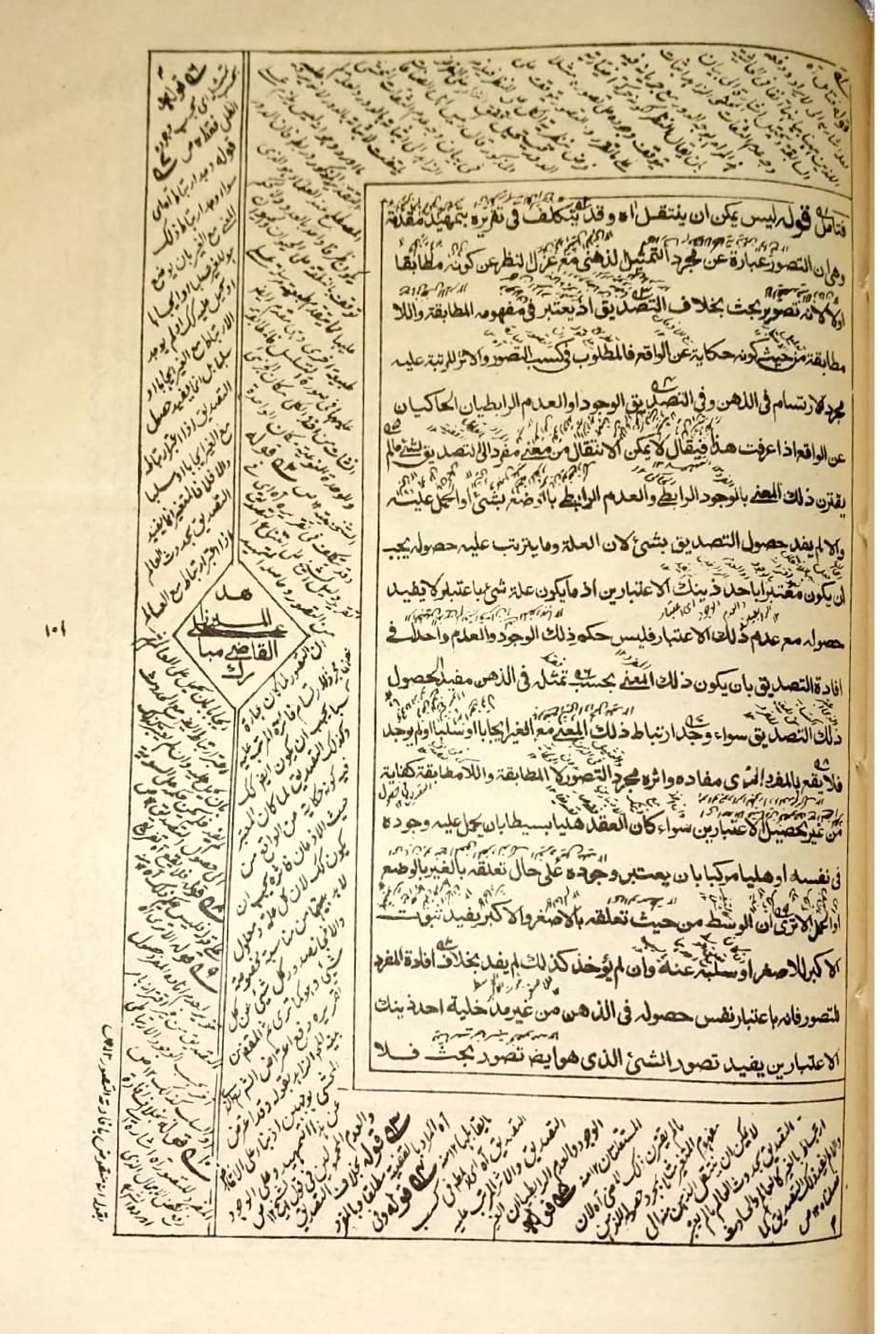
مقصد قائلها مشتملة على الحكم اى لنسبة تامة خبرية التى هى مناط الحكاية عن
امر واقع اقول ليس مقصوده بيان التفرقة بين متعلقيهما بهذين الاعتبارين
بل غرضه ان التسمية بالنسبة الحكمية وكونها من المعلومات التصورية والتسمية
بالحكم وكونها من المعلومات التصديقية منوطا بهذين الاعتبارين فيجوز
ان يكون التغاير بين متعلقيهما منوطا بغيرهما واشتمال القضية فى غير صورة
الاذعان على الحكم ممنوع على اصلهم فتدبر وقد يقال ان النزاع بين الفريقين
فى معنى الوقوع واللاوقوع ايضا فعند القدماء عبارتان من الايجاب والسلب
وعند المتاخرين عن المطابقة واللامطابقة فهما ليستا خارجتين عن مفهوم
القضية فلا فرق عندهم بين الاذعان بمعنى القضية وبين الاذعان بان
معناها مطابق الواقع ولعل قول المص بعدم الفرق بين التصديقات الاولى والثانى
مبنى على هذا وكذا قولهم ان فى الشك ترددا فى اصل الحكاية الا ان يقال ان المطابقة
التى هى مفهوم القضية هى ان يكون المحمول ثابتا للموضوع فى نفس الامر اذ المفهوم
من قضية زيد قائم مثلا ليس الا ان زيدا قائم فى الواقع ولا يحتمل عدم المطابقة
وكذا فى السالبة لا انه يكون معنى القضية متحققة فى نفس الامر
اوليس متحققا فيها اى مدلول الصدق والكذب والفرق
ظاهر وقد حقق المحشى فيما نقل عنه على شرح الرسالة
ان مطابقة القضية للواقع اولا مطابقتها له قد تؤخذان بمعنى
كونها حكاية عنه وعدمه ولا ريب فى ان كل قضية فى نفسها حكاية
عن الواقع وليس معنى المطابقة المأخوذة فى تعريف التصديق بانه الاذعان



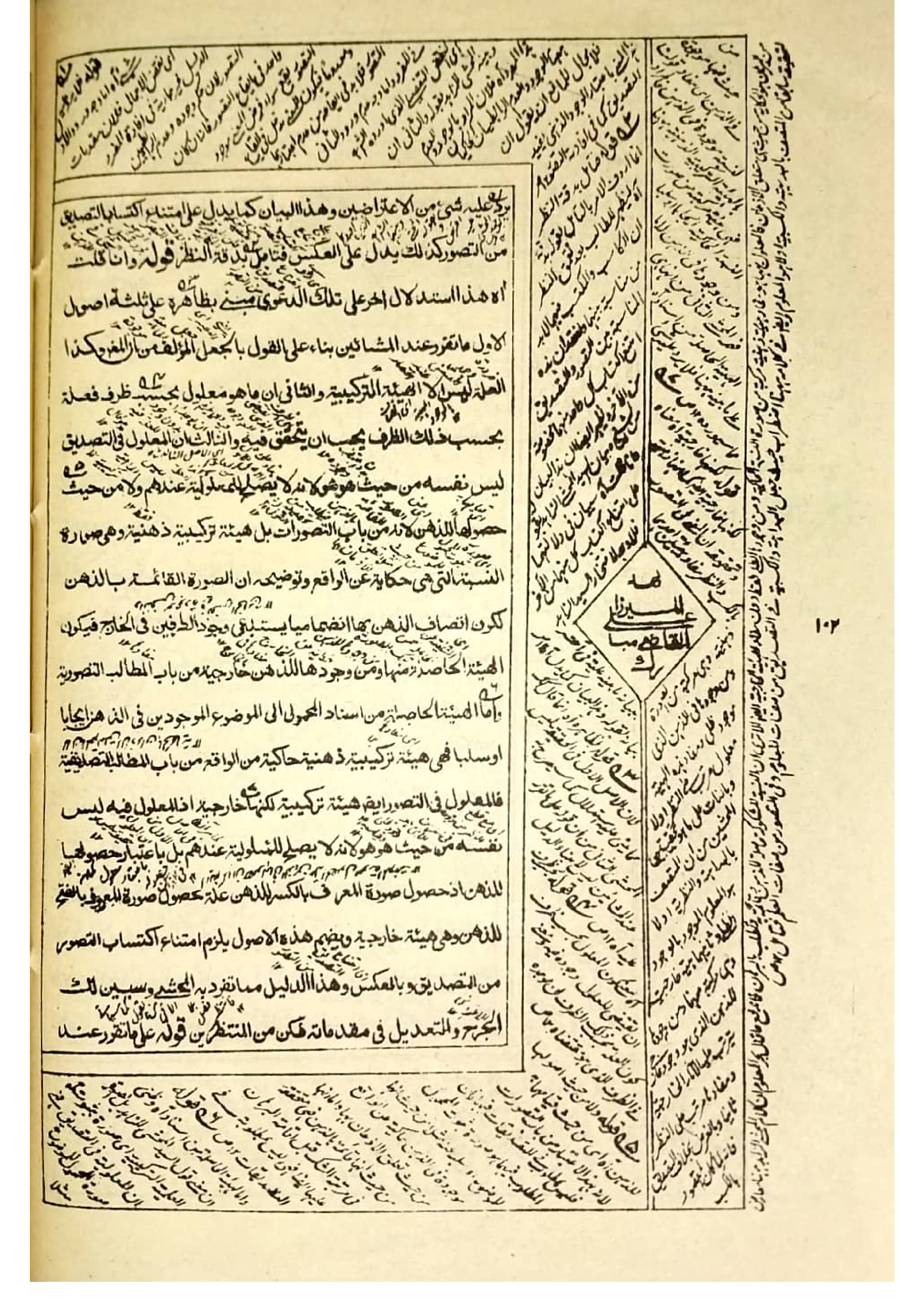
بان المعنى الذى حصل فى النفس مطابقة لما عليه الامر فى نفس الوجود لا
ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر على وجه الاجمال لاحصول ان معنى
القضية مطابق للواقع على وجه التفصيل فالمطابقة بهذا المعنى ليست خارجة
عنها واما المطابقة بمعنى كون الحكاية واقعة اى متحققة فى نفس الامر فهى خارجة
عن مفهوم القضية وتفسير التصديق بها تفسير باللازم وعليه بناء
قول المحققين ان الصدق والكذب كلاهما احتمالان عقليان وفى
الشك تردد و فى هذه المطابقة التى هى من عوارض الحكاية لا فى
المطابقة بمعنى الحكاية فتامل فانه دقيق قوله عند التفصيل اربعة المقصود
ان النسبة الخبرية امر مجمل بسيط يعبر عنه بهذه العبارة التفصيلية
اعنى ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فالاجمال والتفصيل ههنا بمعنى
البساطة والتعبير عنه بالعبارة التفصيلية كما يقال فى الحد والمحدود
فتامل قوله لا يمكن فيه اه تحقيقه ان الماخوذ مع عدم الاذعان مجرد
عنه فى نفس الامر مطلقا والماخوذ مع عدم اعتباره وان جوز العقل اقترانه
به فى جلى النظر لكن يجب خلوه عنه فى نفسه وفى الملاحظة التى هى
ظرف الخلط والعرية التى هى من مواطن نفس الامر فلا يكون علما
تصديقيا لان العلم التصديقى المكيفة بالكيفية الاذعانية من حيث
هو متكيفة بها يعتبر فيه الاذعان اذ لا معنى لاعتباره لا حصوله
فيه فلا يمكن خلوه عنها فى شئ من مراتب الوجود فى نفس
الامر والا يلزم بطلان شئ مع فرض وجوده والموجود فى تلك الملاحظة



مفهوم تصوری دون المتکیف بالاذعان ففی العلم التصدیقی لا یمکن
اعتبار عدم الاذعان ولا عدم اعتبار الاذعان وفی غیره یمکن کل منهما
فتامل قوله هذا الحکم نظیر المثبت لنفسه اه اعلم ان المقصود ههنا
لیس نفی کسبیة الکل فقط بل معنی نفی بداهته حتی یلزم انقسام
کل منهما الی البدیهی والنظری فهذا الحکم یفید نفی کسبیة
الکل فقط علی تقدیر ونفی بداهته فقط علی تقدیر آخر ولا
یمکن فیه الجمع بینهما حتی یکون مثبتا لنفسه فهو نظیره بملاحظة
کل منهما فیه علی سبیل التبدل ثم اعلم انه مختص بدعوی انقسام
التصدیق الیهما دون التصور اذ بداهة الحکم لا یفید نفی کسبیة
التصورات وکذا نظریته لا یفید نفی بدیهیتها الا ان یراد بالحکم
فی الترديد القضية بجميع اجزائها او نقول لا يلزم الحصر في التقديرين
المذكورين لجواز ان لا يكون القضية بتمامها بديهيا ولا نظريا فتدبر
قوله فلا بد فيهما من التصور بوجه اه يعني سواء كان الفكر
لتحصيل المجهول التصوري او المجهول التصديقي لا بد فيه من التصور بوجه
ما والتصديق بفائدة ما لانه حركة اختيارية ما الفعل
الاختياري يجب ان يكون مسبوقا بهما فعلى تقدير نظرية
جميع التصورات يكون هذا التصور ايضا نظريا وعلى تقدير
نظرية جميع التصديقات يكون هذا التصديق ايضا نظريا
فنقل الكلام الى هذا لنظريته وهكذا فلا يحصل الفكر فضلا عن النظري حاصلا

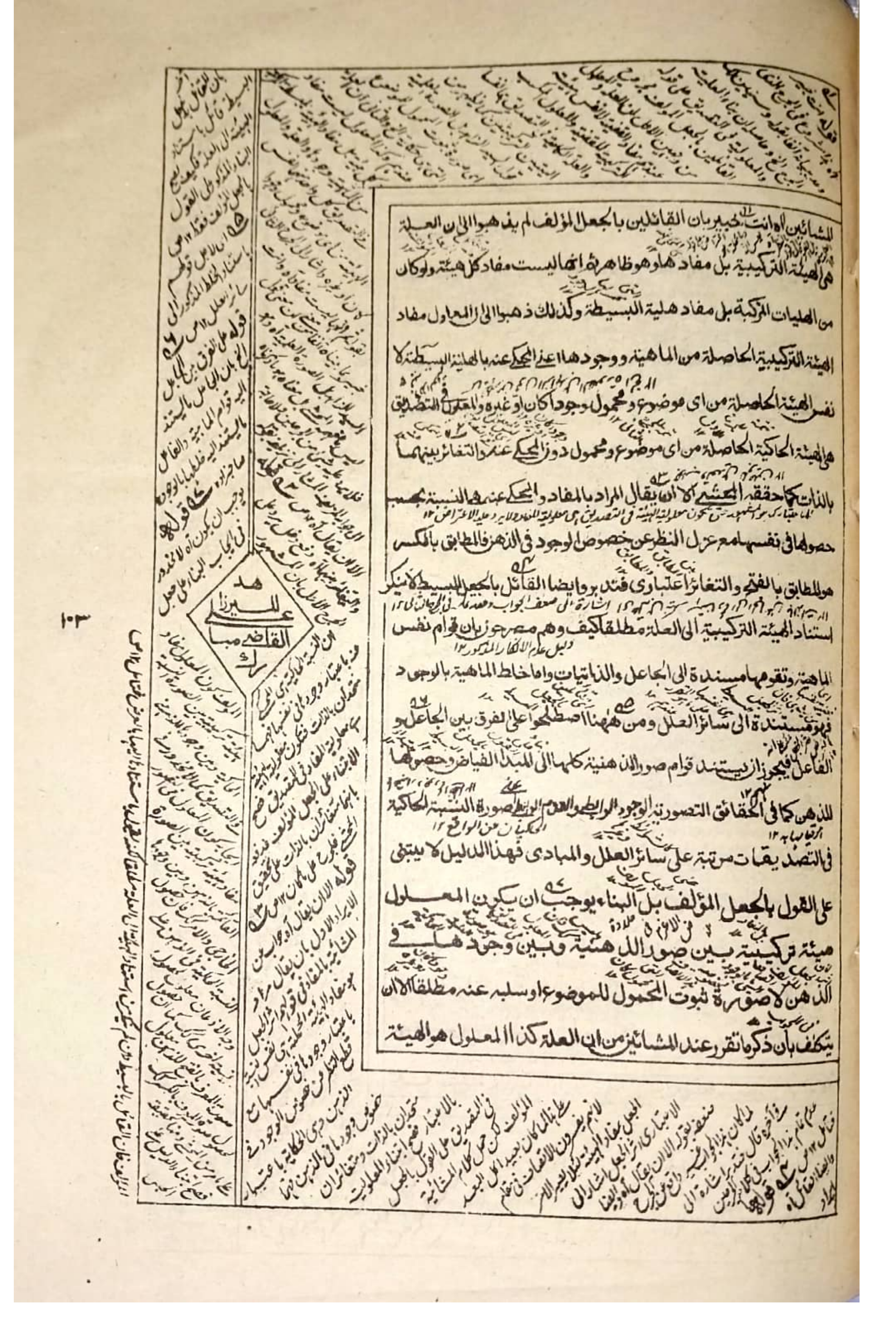


فتامل قوله ليس يمكن ان ينتقل اه وقد يتكلف في تقريره بتمهيد مقدمة
وهي ان التصور عبارة عن مجرد التمثيل الذهني مع عزل النظر عن كونه مطابقا
اولا لانه تصور بحث بخلاف التصديق اذ يعتبر في مفهومه المطابقة واللا
مطابقة من حيث كونه حكاية عن الواقع فالمطلوب في كسب التصور والاثر المترتب عليه
مجرد الارتسام في الذهن وفي التصديق الوجود او العدم الرابطيان الحاكيان
عن الواقع اذا عرفت هذا فيقال لا يمكن الانتقال من معنى مفرد الى التصديق ما لم
يقترن ذلك المعنى بالوجود الرابطي والعدم الرابطي بان وضع بشيء او حمل عليه
والا لم يفد حصول التصديق بشيء لان العلة وما يترتب عليه حصوله يجب
ان يكون معتبرا باحد ذينك الاعتبارين اذ ما يكون علة شيء باعتبار لا يفيد
حصوله مع عدم ذلك الاعتبار فليس حكم ذلك الوجود والعدم واحدا في
افادة التصديق بان يكون ذلك المعنى بحسب تمثله في الذهن مفيدا لحصول
ذلك التصديق سواء وجد ارتباط ذلك المعنى مع الغير ايجابا او سلبا او لم يوجد
فلا يقع بالمفرد الذي مفاده واثره مجرد التصور لا المطابقة واللامطابقة كفاية
من غير تحصيل الاعتبارين سواء كان العقد هليا بسيطا بان يحمل عليه وجوده
في نفسه او هليا مركبا بان يعتبر وجوده على حال تعلقه بالغير بالوضع
او الحمل الا ترى ان الوسط من حيث تعلقه بالاصغر والاكبر يفيد ثبوت
الاكبر للاصغر او سلبه عنه وان لم يؤخذ كذلك لم يفد بخلاف افادة المفرد
للتصور فانه باعتبار نفس حصوله في الذهن من غير مدخلية احد ذينك
الاعتبارين يفيد تصور الشيء الذي هو ايضا تصور بحث فلا



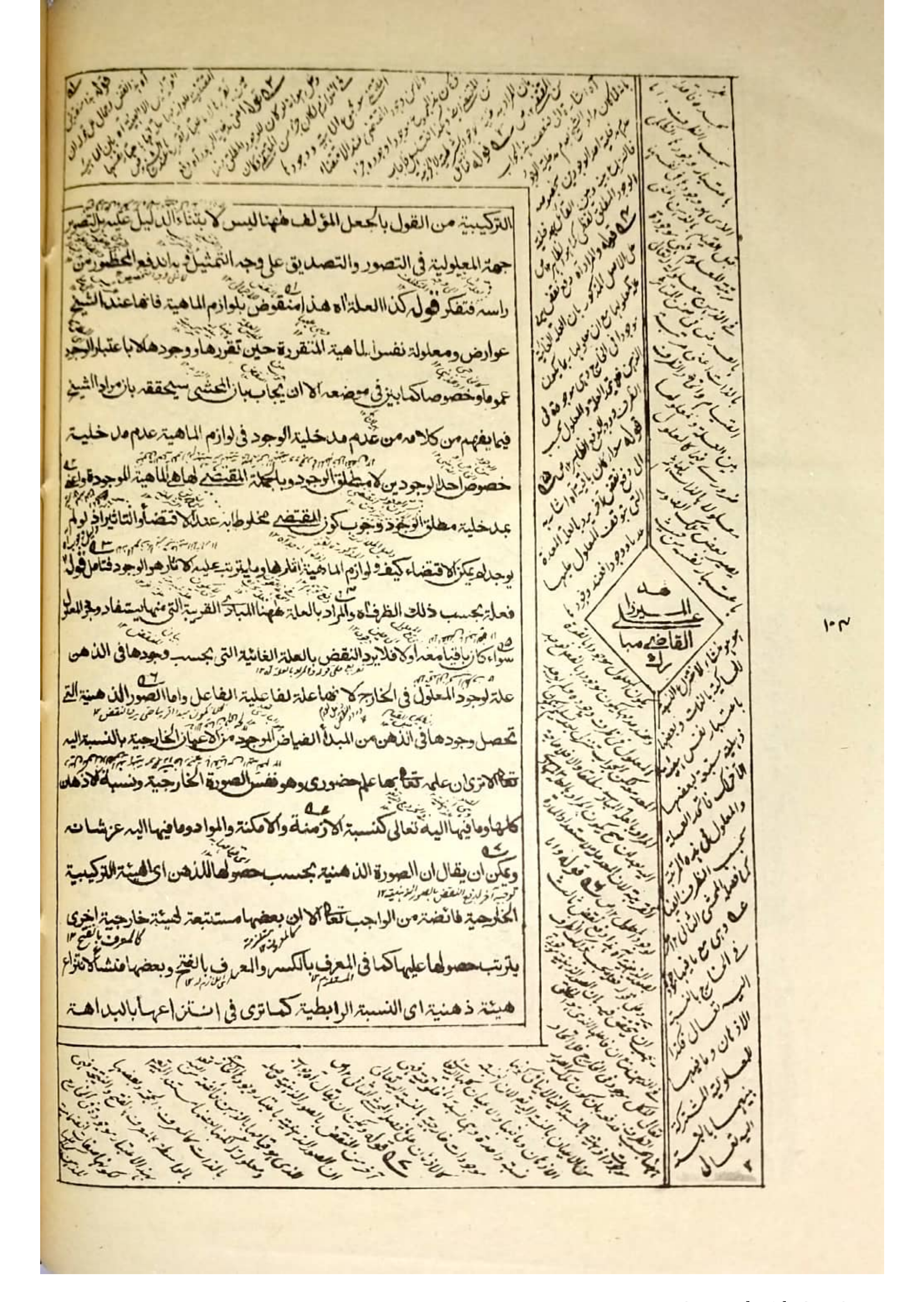
يرد عليه شئ من الاعتراضين وهذا البيان كما يدل على امتناع اكتساب التصديق
من التصور كذلك يدل على العكس فتامل بدقة النظر **قوله** وان قلت
ان هذا الاستدلال الخ على تلك الدعوى مبنى بظاهره على ثلثة اصول
الاول ما تقرر عند المشائين بناء على القول بالجعل المؤلف من ان المعلول كذا
العلة ليس الا الهيئة التركيبية والثانى ان ما هو معلول بحسب ظرف فعلة
بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه والثالث ان المعلول فى التصديق
ليس نفسه من حيث هو هو لانه لا يصلح للمعلولية عندهم ولا من حيث
حصولها للذهن لانه من باب التصورات بل هيئة تركيبية ذهنية وهى صورة
النسبة التى هى حكاية عن الواقع وتوضيحه ان الصورة القائمة بالذهن
لكون اتصاف الذهن بها انضماميا يستدعى وجود الطرفين فى الخارج فيكون
الهيئة الحاصلة منها ومن وجودها للذهن خارجية من باب المطالب التصورية
واما الهيئة الحاصلة من اسناد المحمول الى الموضوع الموجودين فى الذهن ايجابا
او سلبا فهى هيئة تركيبية ذهنية حاكية من الواقع من باب المطالب التصديقية
فالمعلول فى التصور ايضا هيئة تركيبية لكنها خارجية اذ المعلول فيه ليس
نفسه من حيث هو هو لانه لا يصلح للمعلولية عندهم بل باعتبار حصولها
للذهن اذ حصول صورة المعرف بالكسر للذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح
للذهن وهى هيئة خارجية وبضم هذه الاصول يلزم امتناع اكتساب التصور
من التصديق وبالعكس وهذا الدليل مما تفرد به المحشى وسيبين لك
الجرح والتعديل فى مقدماته فكن من المنتظرين **قوله** على ما تقرر عند

الميرزا علي القاضي مباركه



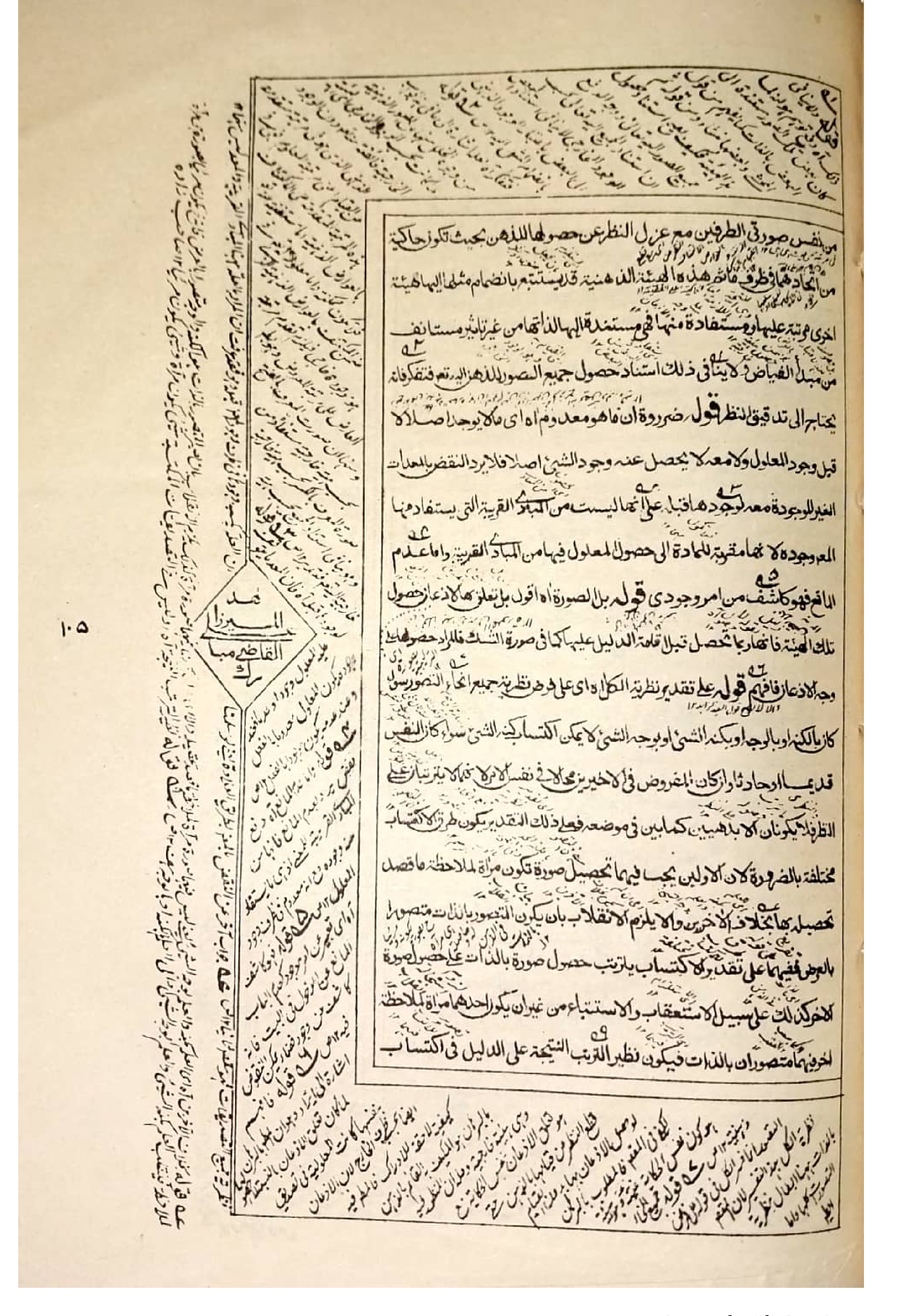
المشائين اه انت خبير بان القائلين بالجعل المؤلف لم يذهبوا الى ان العلة هي الهيئة التركيبية بل مفادها وهو ظاهر ثم انها ليست مفاد كل هيئة ولو كان من الهليات المركبة بل مفاد هلية البسيطة وكذلك ذهبوا الى ان المعلول مفاد الهيئة التركيبية الحاصلة من الماهية ووجودها اعني المحكي عنه بالهلية البسيطة لا نفس الهيئة الحاصلة من اى موضوع ومحمول وجودا كان او غيره والمعلول في التصديق هي الهيئة الحاكية الحاصلة من اى موضوع ومحمول دون المحكي عنه والتغاير بينهما بالذات كما حققه المحشي الا ان يقال المراد بالمفاد والمحكي عنه هي النسبة بحسب حصولها في نفسها مع عزل النظر عن خصوص الوجود في الذهن فالمطابق بالكسر هو المطابق بالفتح والتغاير اعتباري فتدبر وايضا القائل بالجعل البسيط لا ينكر استناد الهيئة التركيبية الى العلة مطلقا كيف وهم مصرحون بان قوام نفس الماهية وتقومها مستندة الى الجاعل والذاتيات واما خلط الماهية بالوجود فهو مستندة الى سائر العلل ومن ههنا اصطلحوا على الفرق بين الجاعل والفاعل فيجوز ان يستند قوام صور الذهنية كلها الى المبدأ الفياض وحصولها للذهن كما في الحقائق التصورية الوجود الرابطي والعدم الرابطي صورة النسبة الحاكية في التصديقات مترتبة على سائر العلل والمبادي فهذا الدليل لا يبتني على القول بالجعل المؤلف بل البناء يوجب ان يكون المعلول هيئة تركيبية بين صور الذهنية وبين وجودها في الذهن لا صورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مطلقا الا ان يتكلف بان ذكر ما تقرر عند المشائين من ان العلة كذا المعلول هو الهيئة

هد للميرزا علي القاضي مبارك

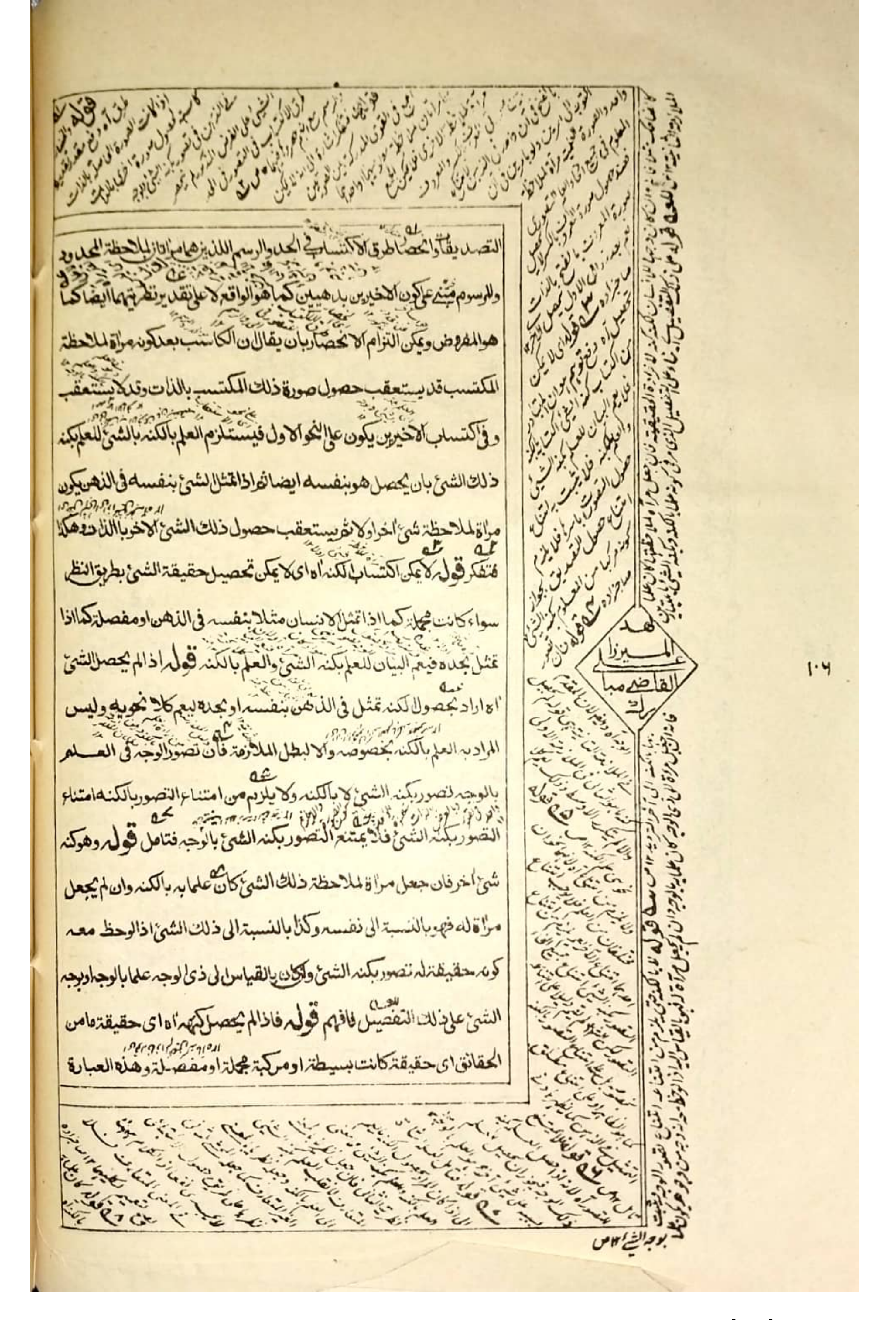


الميرزاهد على القاضي مبارك

التركيبية من القول بالجعل المؤلف ههنا ليس لابتنائه الدليل عليه بل التصوير جهة المعلولية في التصور والتصديق على وجه التمثيل فبه اندفع المحظور من راسه فتفكر **قوله** لكن العلة اه هذا منقوض بلوازم الماهية فانها عند الشيخ عوارض ومعلولة نفس الماهية المتقررة حين تقررها ووجودها لا باعتبار الوجود عموما وخصوصا كما بين في موضعه الا ان يجاب بان المحشي سيحققه بان مراد الشيخ فيما يفهم من كلامه من عدم مدخلية الوجود في لوازم الماهية عدم مدخلية خصوص احد الوجودين لا مطلق الوجود وبالجملة المقتضي لها هي الماهية الموجودة واعتبار مدخلية مطلق الوجود وجوب كون المقتضي مخلوط به عنده للاقتضاء والتاثير اذ لو لم يوجد لم يمكن الاقتضاء كيف ولوازم الماهية اثارها وما يترتب عليه الاثار هو الوجود فتامل **قوله** فعلة بحسب ذلك الظرف اه والمراد بالعلة ههنا المبادي القريبة التي منها يستفاد وجود المعلول سواء كان باقيا معه اولا فلا يرد النقض بالعلة الغائية التي بحسب وجودها في الذهن علة لوجود المعلول في الخارج لانها علة لفاعلية الفاعل واما الصور الذهنية التي تحصل وجودها في الذهن من المبدأ الفياض الوجود من الاعيان الخارجية بالنسبة اليه تعالى الا ترى ان علمه تعالى بها علم حضوري وهو نفس الصورة الخارجية ونسبة الاذهان كلها وما فيها اليه تعالى كنسبة الازمنة والامكنة والمواد وما فيها اليه عز شانه ويمكن ان يقال ان الصورة الذهنية بحسب حصولها للذهن اي الهيئة التركيبية الخارجية فائضة من الواجب تعالى الا ان بعضها مستتبعة لهيئة خارجية اخرى يترتب حصولها عليها كما في المعرِف بالكسر والمعرَّف بالفتح وبعضها منشأ لانتزاع هيئة ذهنية اي النسبة الرابطية كما ترى في انتزاعها بالبداهة

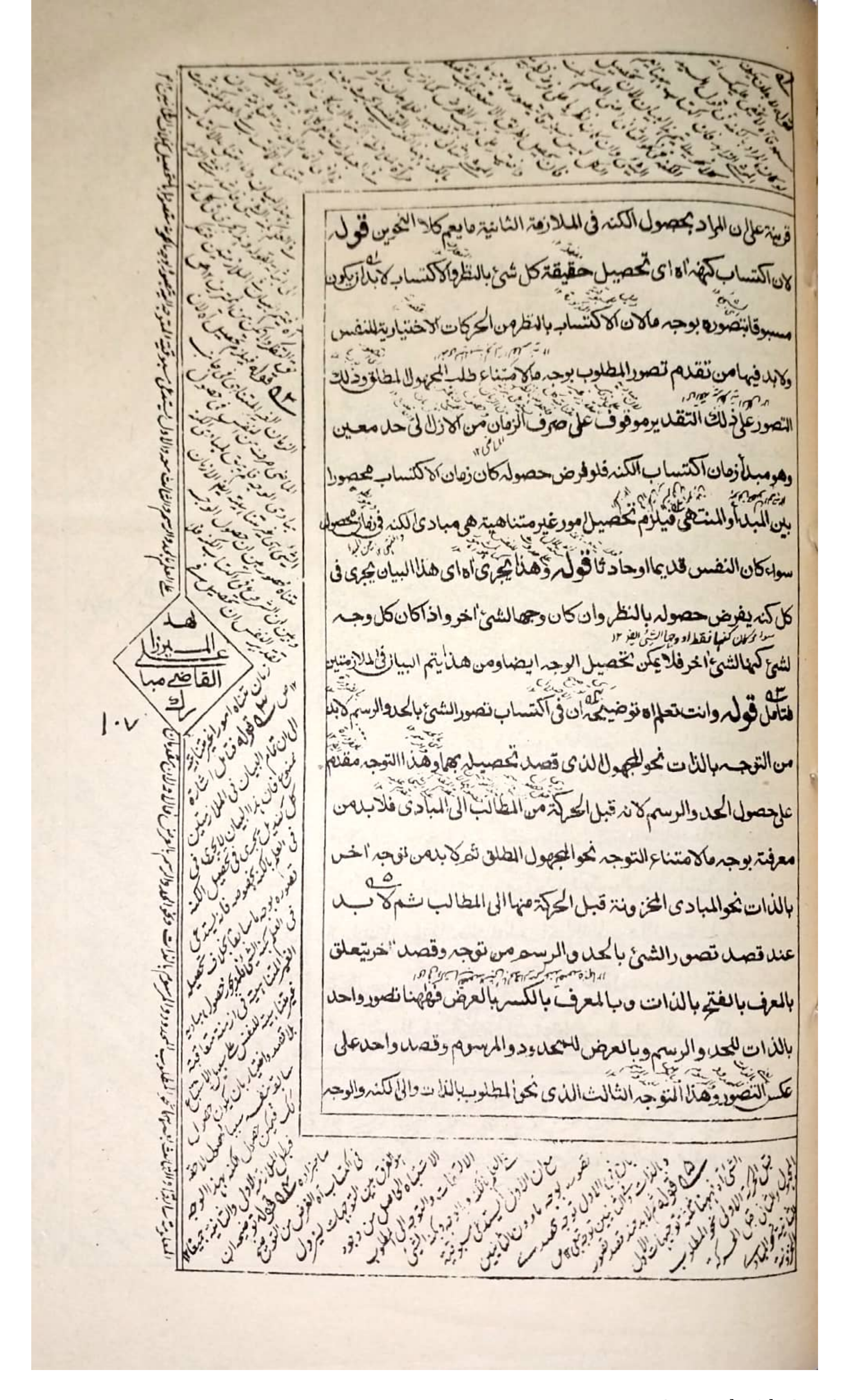


من نفس صورتی الطرفین مع عزل النظر عن حصولها للذهن بحیث تکون حاکیة
من اتحادهما فی ظرف ما ثم هذه الهیئة الذهنیة قد یستتبع بانضمام مثلها الیها هیئة
اخری مترتبة علیها ومستفادة منها فهی مستندة الیها لذاتها من غیر تاثیر مستانف
من مبدأ الفیاض ولا ینافی ذلک استناد حصول جمیع الصور للذهن الیه تم فتفکر فانه
یحتاج الی تدقیق النظر **قوله** ضرورة ان ما هو معد وما اه ای ما لا یوجد اصلا لا
قبل وجود المعلول ولا معه لا یحصل عنه وجود الشیء اصلا فلا یرد النقض بالمعدات
الغیر الموجودة معه لوجودها قبله علی انها لیست من المبادی القریبة التی یستفاد منها
المعلول وجوده لانها مقربة للمادة الی حصول المعلول فیها من المبادی القریبة واما عدم
المانع فهو کاشف من امر وجودی **قوله** بل الصورة اه اقول بل تعلق بها الاذعان حصول
تلک الهیئة فانها ربما تحصل قبل اقامة الدلیل علیها کما فی صورة الشک فالمراد حصولها علی
وجه الاذعان فافهم **قوله** علی تقدیر نظریة الکل اه ای علی فرض نظریة جمیع انحاء التصور سواء
کان بالکنه او بالوجه او بکنه الشیء او بوجه الشیء لا یمکن اکتساب کنه الشیء سواء کان النفس
قدیما او حادثا وان کان المفروض فی الاخیرین محالا فی نفس الامر لانهما لا یترتبان علی
الطرفین لا یکونان الا بدهیین کما بین فی موضعه فعلی ذلک التقدیر یکون طرق الاکتساب
مختلفة بالضرورة لان الاولین یجب فیهما تحصیل صورة تکون مرآة لملاحظة ما قصد
تحصیله بها بخلاف الاخیرین والا یلزم الانقلاب بان یکون المتصور بالذات متصورا
بالعرض ففیهما علی تقدیر الاکتساب یترتب حصول صورة بالذات علی حصول صورة
الاخر کذلک علی سبیل الاستعقاب والاستتباع من غیر ان یکون احدهما مرآة لملاحظة
الاخر فانهما متصوران بالذات فیکون نظیر الترتب النتیجة علی الدلیل فی اکتساب

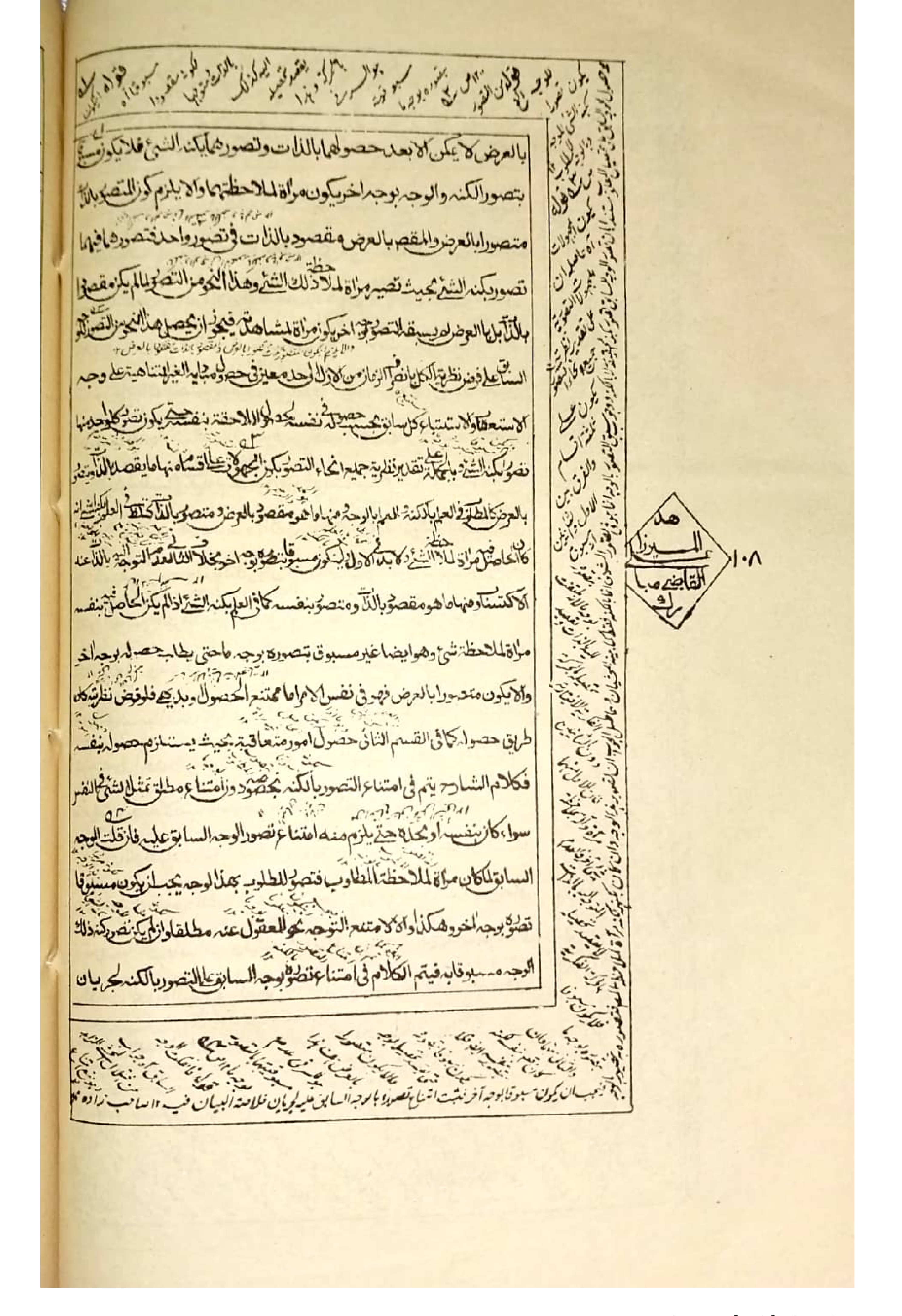


التصديق فانّ انحصار طرق الاكتساب في الحد والرسم اللذين هما من آلات الملاحظة للحدود والرسوم مبني على كون الاخيرين بديهيين كما هو الواقع لا على تقدير نظريتهما ايضا كما هو المفروض ويمكن التزام الانحصار بان يقال ان الكاسب بعد كونه مرآة لملاحظة المكتسب قد يستعقب حصول صورة ذلك المكتسب بالذات وقد لا يستعقب وفي اكتساب الاخيرين يكون على النحو الاول فيستلزم العلم بالكنه بالشيء للعلم بكنه ذلك الشيء بان يحصل هو بنفسه ايضا ثم اذا تمثل لشيء بنفسه في الذهن يكون مرآة لملاحظة شيء آخر ولا ثم يستعقب حصول ذلك الشيء الآخر بالذات وهكذا فتفكر قوله لا يمكن اكتساب الكنه اه اي لا يمكن تحصيل حقيقة الشيء بطريق النظر سواء كانت مجملة كما اذا تمثل الانسان مثلا بنفسه في الذهن او مفصلة كما اذا تمثل بحده فيعم البيان للعلم بكنه الشيء والعلم بالكنه قوله اذا لم يحصل الشيء اه اراد بحصول الكنه تمثل في الذهن بنفسه او بحده ليعم كلا نحويه وليس المراد به العلم بالكنه بخصوصه والا لبطل الملازمة فان تصور الوجه في العلم بالوجه تصور بكنه الشيء لا بالكنه ولا يلزم من امتناع التصور بالكنه امتناع التصور بكنه الشيء فلا يمتنع التصور بكنه الشيء بالوجه فتامل قوله وهو كنه شيء آخر فان جعل مرآة لملاحظة ذلك الشيء كان علما به بالكنه وان لم يجعل مرآة له فهو بالنسبة الى نفسه وكذا بالنسبة الى ذلك الشيء اذا لوحظ معه كونه حقيقة له تصور بكنه الشيء ولكن بالقياس الى ذي الوجه علما بالوجه او بوجه الشيء على ذلك التفصيل فافهم قوله فاذا لم يحصل كنهه اه اي حقيقة ما من الحقائق اي حقيقة كانت بسيطة او مركبة مجملة او مفصلة وهذه العبارة

هد
الميرزا
على
القاضي مبارك



قرينة على ان المراد بحصول الكنه في الملازمة الثانية مايعم كلا النحوين قوله
لان اكتساب كنهه اه اى تحصيل حقيقة كل شئ بالنظر والاكتساب لابد ان يكون
مسبوقا بتصوره بوجه ما لان الاكتساب بالنظر من الحركات الاختيارية للنفس
ولابد فيها من تقدم تصور المطلوب بوجه ما لامتناع طلب المجهول المطلق وذلك
التصور على ذلك التقدير موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين
وهو مبدأ زمان اكتساب الكنه فلو فرض حصوله كان زمان الاكتساب محصورا
بين المبدأ والمنتهى فيلزم تحصيل امور غير متناهية هي مبادى الكنه في زمان محصور
سواء كان النفس قديما او حادثا قوله وهذا يجرى اه اى هذا البيان يجرى في
كل كنه يفرض حصوله بالنظر وان كان وجها لشئ آخر واذا كان كل وجه
لشئ كنها لشئ آخر فلا يمكن تحصيل الوجه ايضا ومن هذا يتم البيان في الملازمتين
فتأمل قوله وانت تعلم اه توضيحه ان في اكتساب تصور الشئ بالحد والرسم لابد
من التوجه بالذات نحو المجهول الذى قصد تحصيله بهما وهذا التوجه مقدم
على حصول الحد والرسم لانه قبل الحركة من المطالب الى المبادى فلابد من
معرفة بوجه ما لامتناع التوجه نحو المجهول المطلق ثم لابد من توجه آخر
بالذات نحو المبادى المخزونة قبل الحركة منها الى المطالب ثم لابد
عند قصد تصور الشئ بالحد والرسم من توجه وقصد آخر يتعلق
بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالكسر بالعرض فههنا تصور واحد
بالذات للحد والرسم وبالعرض للمحدود والمرسوم وقصد واحد على
عكس التصور وهذا التوجه الثالث الذى نحو المطلوب بالذات والى الكنه والوجه



بالعرض لا يمكن الا بعد حصولهما بالذات وتصورهما بكنه الشيء فلا يكون مسبوقا

بتصور الكنه والوجه بوجه اخر يكون مرآة لملاحظتهما والا يلزم كون المتصور بالذات

متصورا بالعرض والمقصود بالعرض مقصودا بالذات في تصور واحد فتصورهما فيهما

تصور بكنه الشيء بحيث تصير مرآة لملاحظة ذلك الشيء وهذا النحو من التصور لما لم يكن مقصودا

بالذات بل بالعرض لم يسبقه التصور بوجه اخر يكون مرآة لمشاهدته فيجوز ان يحصل هذا النحو من التصور

السابق على فرض نظرية الكل بان فرض الزمان من لا زال لاحد معين في حصول مباديه الغير المتناهية على وجه

الاستغراق والاستيعاب كل سابق بحسب حصوله في نفسه يحدو اللاحقة بنفسه حتى يكون تصور كل واحد منها

تصورا بكنه الشيء بالجملة على تقدير نظرية جميع انحاء التصور بكنه المجهول لا على اقسام منها ما يقصد بالذات متصورا

بالعرض كالمطلوب في العلم بالكنه المعلم بالوجه ومنها ما هو مقصود بالعرض ومتصور بالذات كما في العلم بكنه الشيء انه

كالحاصل في مرآة لملاحظة الشيء ولا بد للاول ان يكون مسبوقا بتصوره بوجه اخر بخلاف الثالث عند التوجه اليه بالذات عند

الاكتساب ومنها ما هو مقصود بالذات ومتصور بنفسه كما في العلم بكنه الشيء اذا لم يكن الحاصل في نفسه

مرآة لملاحظة شيء وهو ايضا غير مسبوق بتصوره بوجه ما حتى يطلب حصوله بوجه اخر

والا يكون متصورا بالعرض فهو في نفس الامر اما ممتنع الحصول وبديهي فلو فرض نظريته كان

طريق حصوله كما في القسم الثاني حصول امور متعاقبة بحيث يستلزم حصوله بنفسه

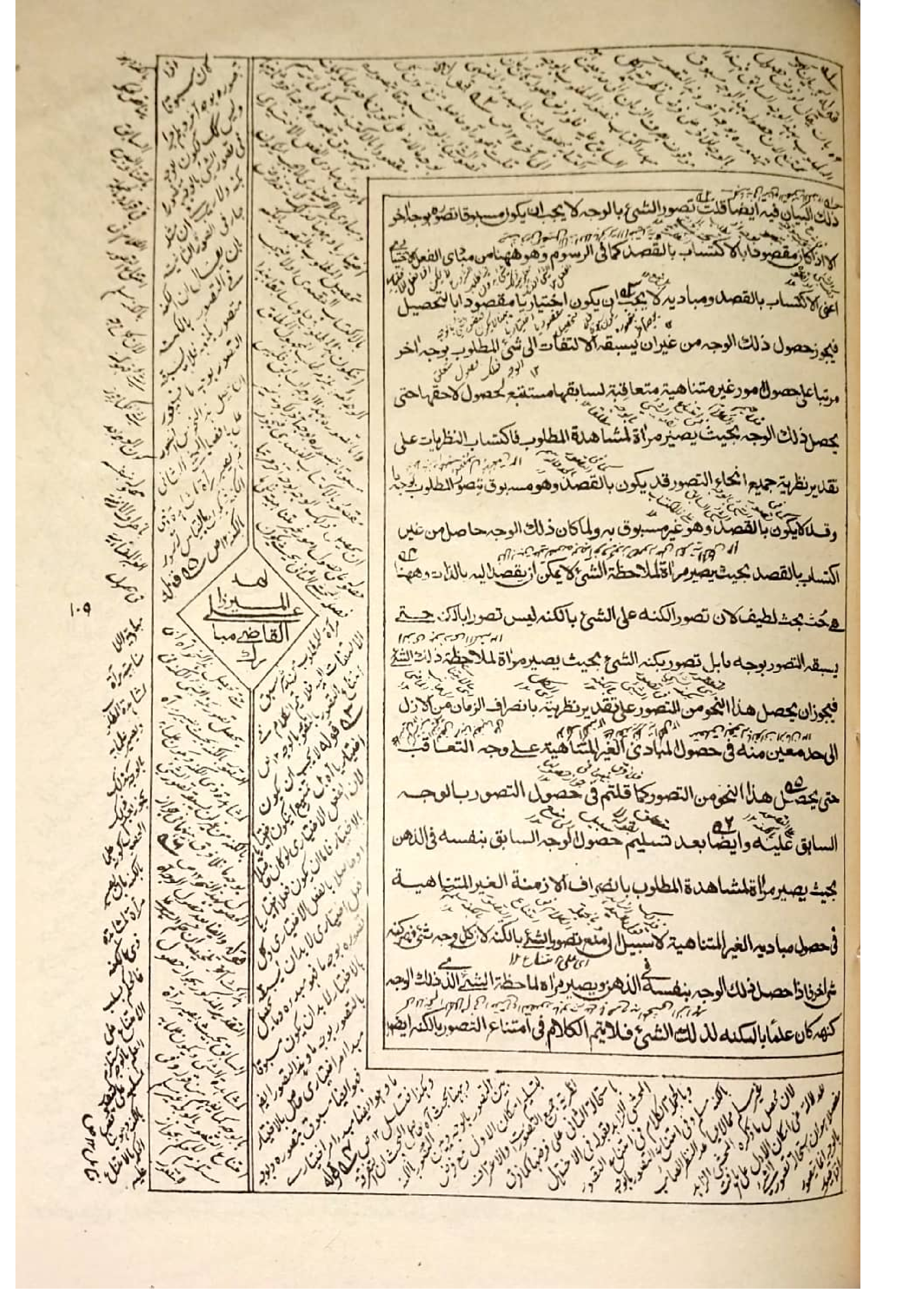
فكلام الشارح يتم في امتناع التصور بالكنه بخصوصه وامتناع مطلق تمثل الشيء في النفس

سواء كان بنفسه او بحده حتى يلزم منه امتناع تصور الوجه السابق عليه فان قلت الوجه

السابق لما كان مرآة لملاحظة المطلوب فتصور المطلوب بهذا الوجه يجب ان يكون مسبوقا

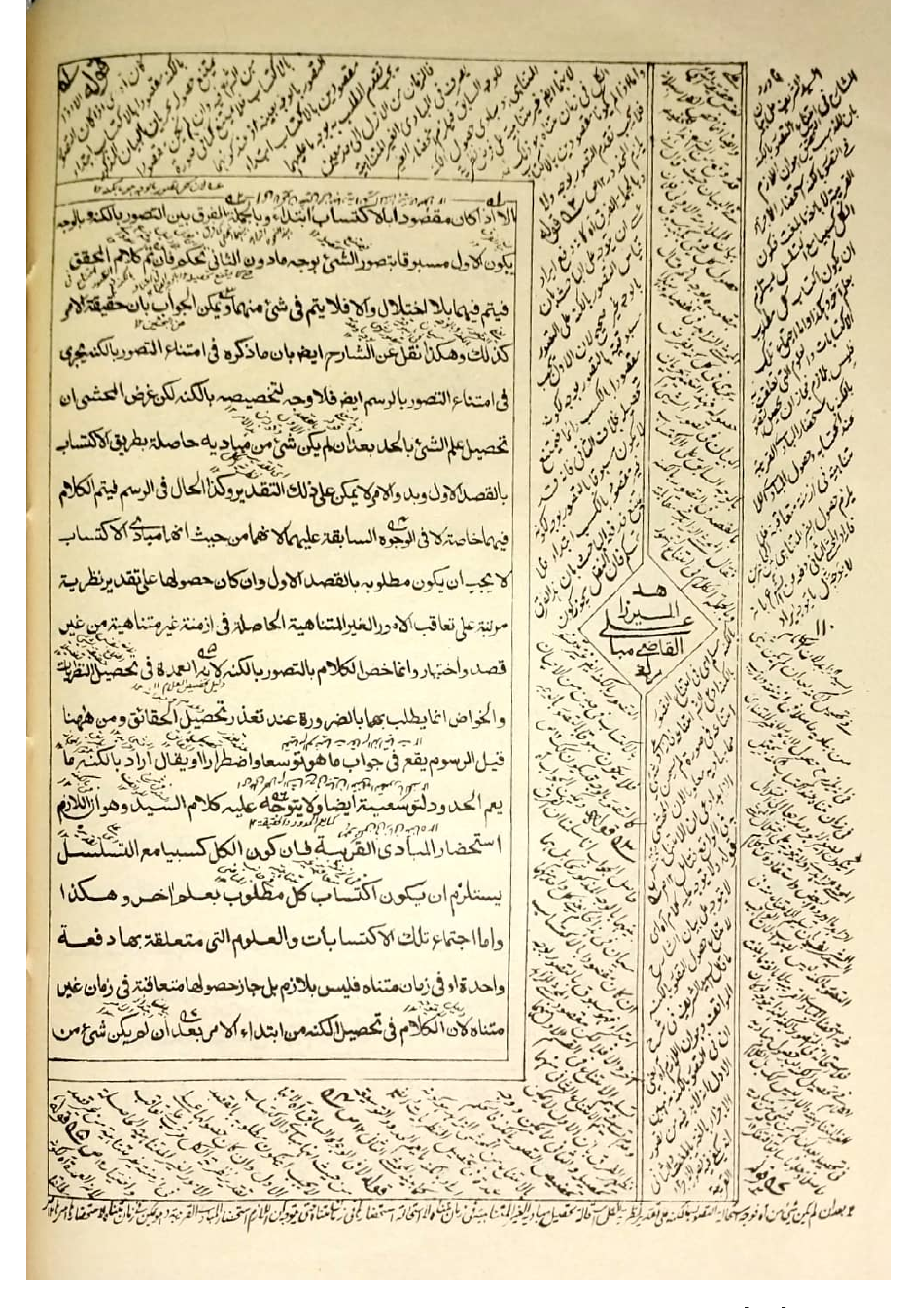
تصوره بوجه اخر وهكذا والا لامتنع التوجه نحو المعقول عنه مطلقا او لم يكن تصور كنه ذلك

الوجه مسبوقا به فيتم الكلام في امتناع تصوره بوجه السابق على التصور بالكنه لجريان



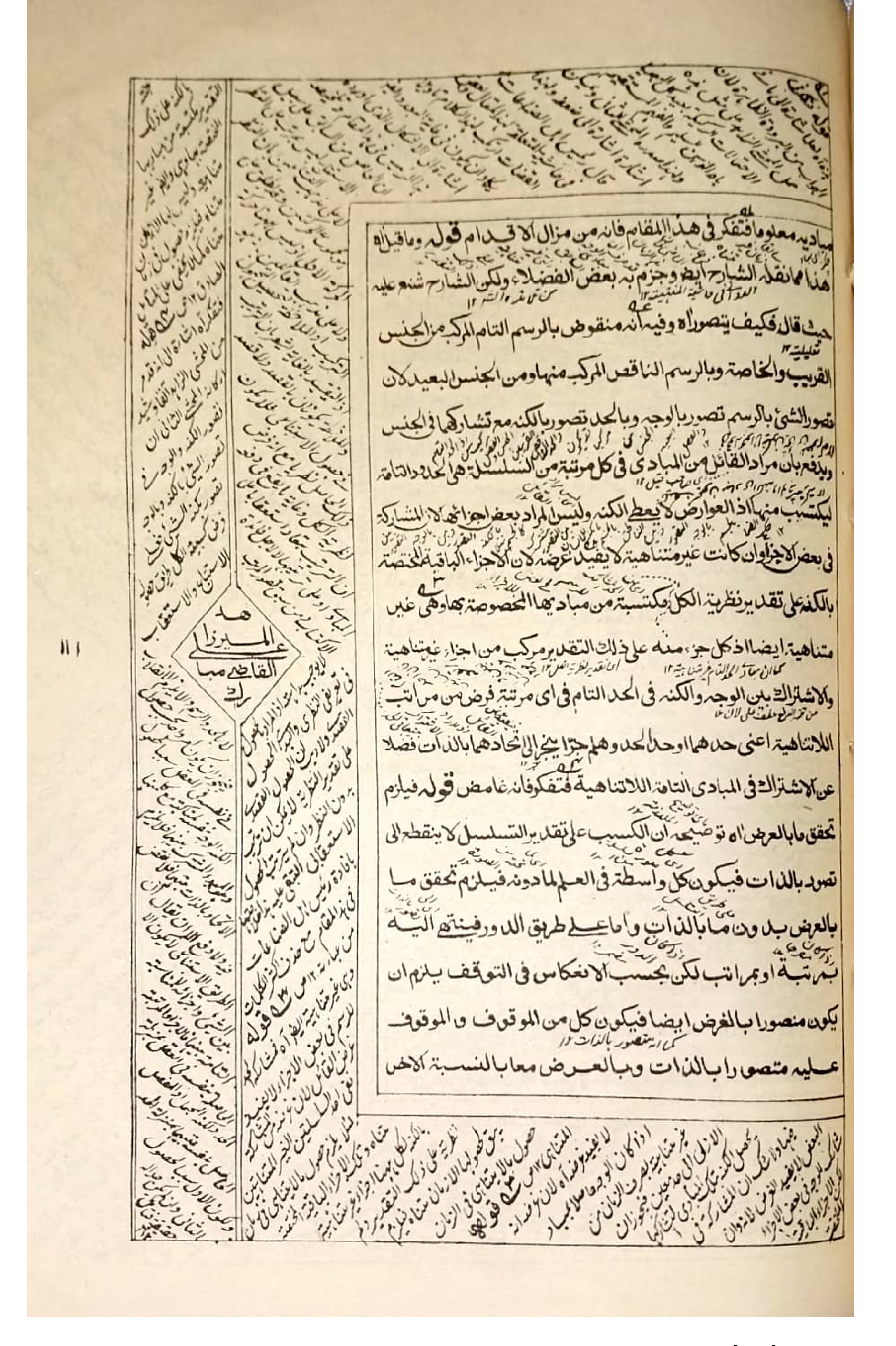
ذلك البيان فيه ايضا قلت تصور الشيء بالوجه لا يجب ان يكون مسبوقا بتصوره بوجه اخر
الا اذا كان مقصودا بالاكتساب بالقصد كما في الرسوم وهو ههنا من مبادي الفعل الاختياري
اعني الاكتساب بالقصد ومباديه لا يجب ان يكون اختياريا مقصودا بالتحصيل
فيجوز حصول ذلك الوجه من غير ان يسبقه الالتفات الى شيء المطلوب بوجه اخر
مرتبا على حصول امور غير متناهية متعاقبة لسابقها مستتبع لحصول لاحقها حتى
يحصل ذلك الوجه بحيث يصير مرأة لمشاهدة المطلوب فاكتساب النظريات على
تقدير نظرية جميع انحاء التصور قد يكون بالقصد وهو مسبوق بتصور المطلوب بوجه ما
وقد لا يكون بالقصد وهو غير مسبوق به ولما كان ذلك الوجه حاصلا من غير
اكتساب بالقصد بحيث يصير مرأة لملاحظة الشيء لا يمكن ان يقصد اليه بالذات وههنا
بحث لطيف لان تصور الكنه على الشيء بالكنه ليس تصورا بالكنه حتى
يسبقه التصور بوجه ما بل تصور بكنه الشيء بحيث يصير مرأة لملاحظة ذات الشيء
فيجوز ان يحصل هذا النحو من التصور على تقدير نظريته بانصراف الزمان من الازل
الى حد معين منه في حصول المبادي الغير المتناهية على وجه التعاقب
حتى يحصل هذا النحو من التصور كما قلتم في حصول التصور بالوجه
السابق عليه وايضا بعد تسليم حصول الوجه السابق بنفسه في الذهن
بحيث يصير مرأة لمشاهدة المطلوب بانصراف الازمنة الغير المتناهية
في حصول مباديه الغير المتناهية لا سبيل الى منع تصور الشيء بالكنه لا بكل وجه شيء هو كنهه
ثم الغرض اذا حصل ذلك الوجه بنفسه في الذهن ويصير مرأة لملاحظة الشيء الذي ذلك الوجه
كنهه كان علما بالكنه لذلك الشيء فلا يتم الكلام في امتناع التصور بالكنه ايضا

لمد الميرزا علي القاضي مباركه



لا اذا كان مقصودا بالاكتساب ابتداء وبالجملة الفرق بين التصور بالكنه بالوجه
يكون الاول مسبوقا بتصور الشيء بوجه ما دون الثاني تحكم فان تم كلام المحقق
فيتم فيهما بلا اختلال والا فلا يتم في شيء منهما ويمكن الجواب بان حقيقة الامر
كذلك وهكذا نقل عن الشارح ايض بان ما ذكره في امتناع التصور بالكنه يجري
في امتناع التصور بالرسم ايض فلا وجه لتخصيصه بالكنه لكن غرض المحشي ان
تحصيل علم الشيء بالحد بعد ان لم يكن شيء من مباديه حاصلة بطريق الاكتساب
بالقصد الاول وبد والا لا يمكن على ذلك التقدير وكذا الحال في الرسم فيتم الكلام
فيهما خاصة لا في الوجوه السابقة عليهما لانهما من حيث انها مبادي الاكتساب
لا يجب ان يكون مطلوبه بالقصد الاول وان كان حصولها على تقدير نظرية
مرتبة على تعاقب الامور الغير المتناهية الحاصلة في ازمنة غير متناهية من غير
قصد واختيار وانما خص الكلام بالتصور بالكنه لانه العمدة في تحصيل النظريات
والخواص انما يطلب بها بالضرورة عند تعذر تحصيل الحقائق ومن ههنا
قيل الرسوم يقع في جواب ما هو توسعا واضطرارا ويقال اراد بالكنه ما
يعم الحد ودلتوسعية ايضا ولا يتوجه عليه كلام السيد وهو ان اللازم
استحضار المبادي القريبة فان كون الكل كسبيا مع التسلسل
يستلزم ان يكون اكتساب كل مطلوب بعلم اخر وهكذا
واما اجتماع تلك الاكتسابات والعلوم التي متعلقة بها دفعة
واحدة او في زمان متناه فليس بلازم بل جاز حصولها متعاقبة في زمان غير
متناه لان الكلام في تحصيل الكنه من ابتداء الامر بعد ان لم يكن شيء من

هد
الميرزا
علي
القاضي مبا
ركه



مباديه معلوما فتفكر فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله وما قيل اه

هذا مما نقله الشارح ايضا وجزم به بعض الفضلاء ولكن الشارح شنع عليه

حيث قال فكيف يتصور اه وفيه انه منقوض بالرسم التام المركب من الجنس

القريب والخاصة وبالرسم الناقص المركب منها ومن الجنس البعيد لان

تصور الشیٔ بالرسم تصور بالوجه وبالحد تصور بالكنه مع تشاركهما فی الجنس

ويدفع بان مراد القائل من المبادی فی كل مرتبة من التسلسل هی الحدود التامة

ليكتسب منها اذ العوارض لا يعطی الكنه وليس المراد بعض اجزائه لان المشاركة

فی بعض الاجزاء وان كانت غير متناهية لا يفيد غرضه لان الاجزاء الباقية المختصة

بالكنه على تقدير نظرية الكل مكتسبة من مباديها المخصوصة بها وهی غير

متناهية ايضا اذ كل جزء منه على ذلك التقدير مركب من اجزاء غير متناهية

والاشتراك بين الوجه والكنه فی الحد التام فی ای مرتبة فرض من مراتب

اللاتناهية اعنی حدهما وحد الحد وهلم جرا يجر الی اتحادهما بالذات فضلا

عن الاشتراك فی المبادی التامة اللاتناهية فتفكر فانه غامض قوله فيلزم

تحقق ما بالعرض اه توضيحه ان الكسب على تقدير التسلسل لا ينقطع الی

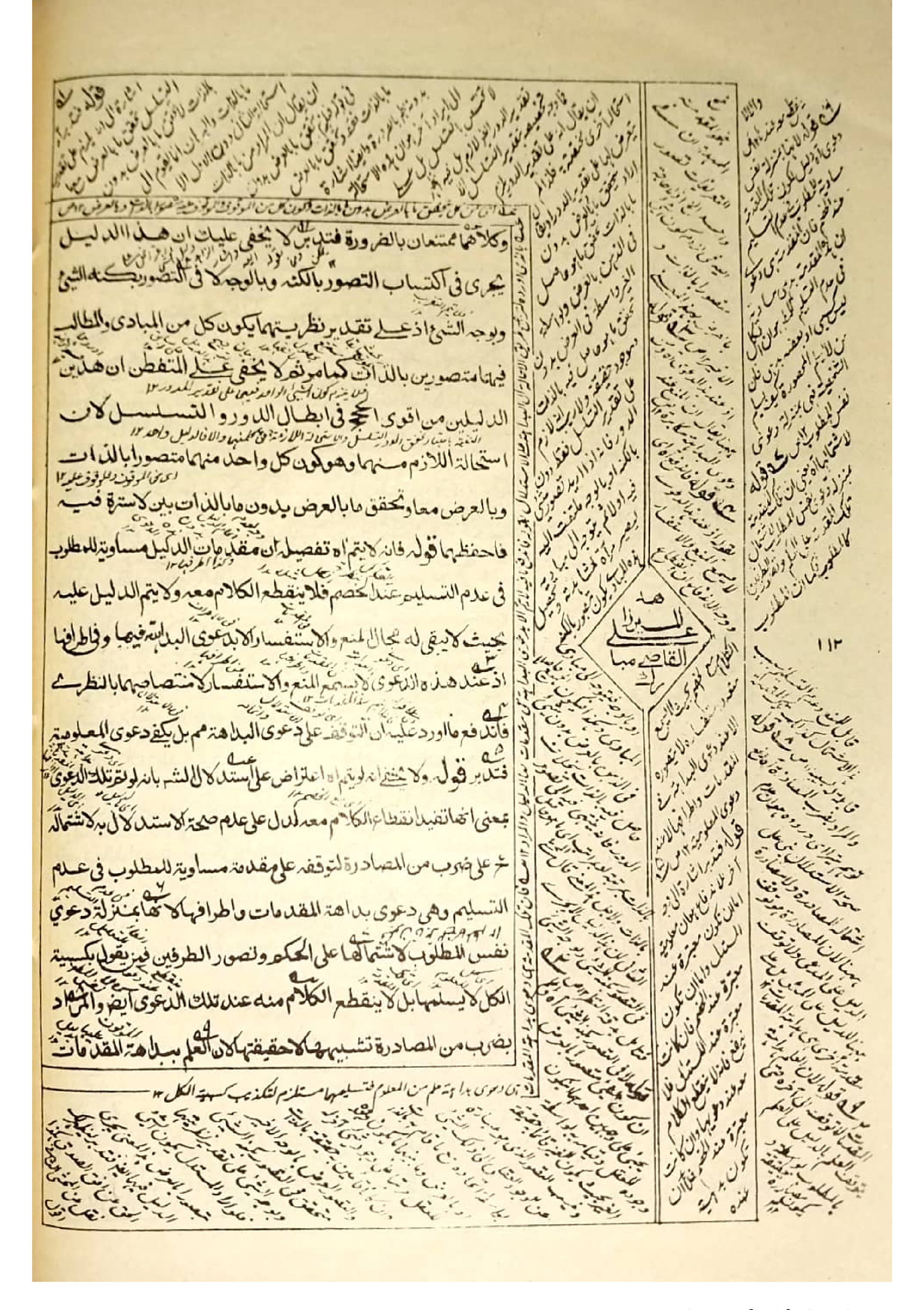
تصور بالذات فيكون كل واسطة فی العلم لما دونه فيلزم تحقق ما

بالعرض بدون ما بالذات واما على طريق الدور فينتهی اليه

بمرتبة او بمراتب لكن بحسب الانعكاس فی التوقف يلزم ان

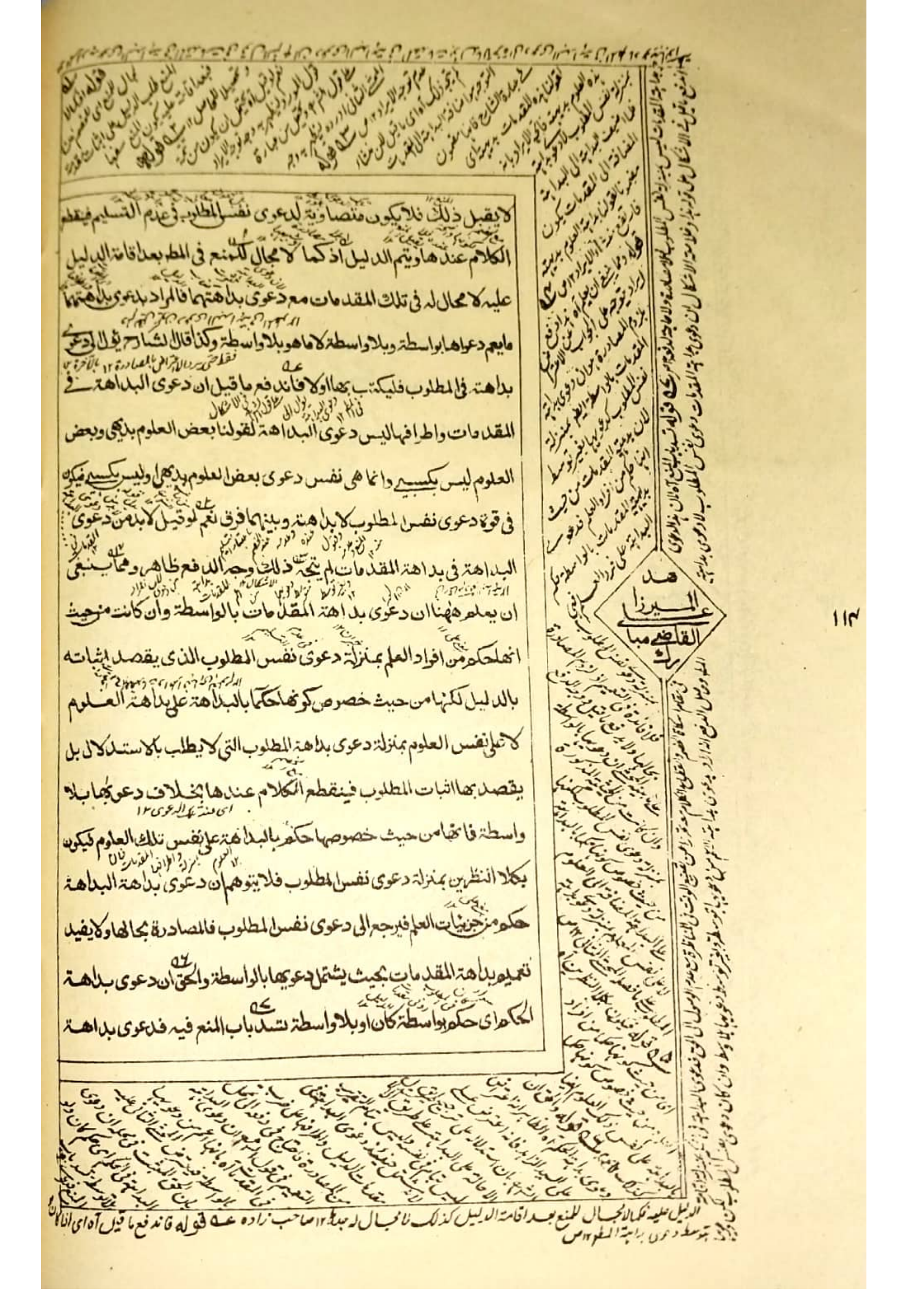
يكون متصورا بالعرض ايضا فيكون كل من الموقوف والموقوف

عليه متصورا بالذات وبالعرض معا بالنسبة الاخر

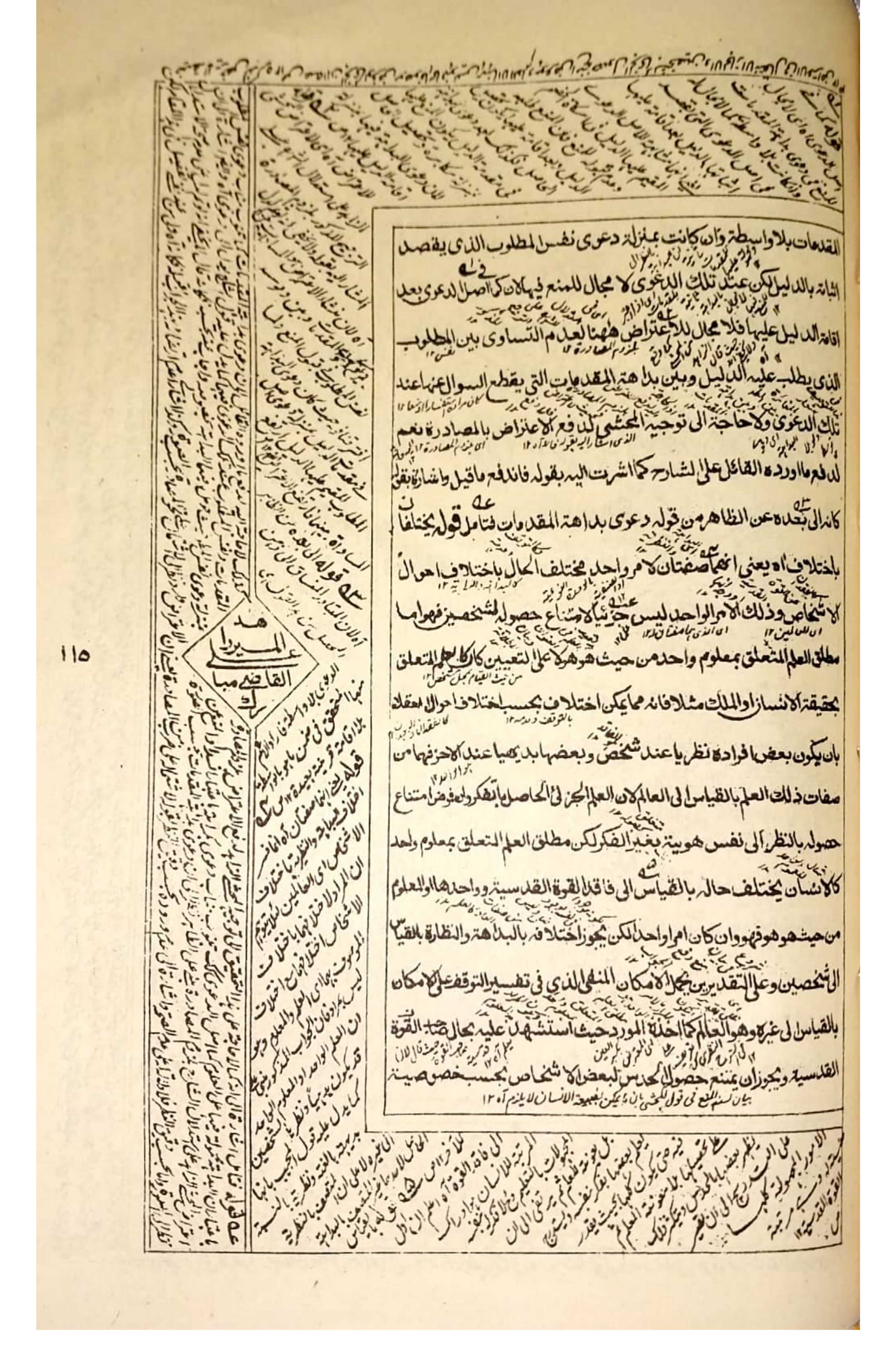


وكلاهما ممتنعان بالضرورة فتدبر لا يخفى عليك ان هذا الدليل
يجرى فى اكتساب التصور بالكنه وبالوجه لا فى التصور بكنه الشيء
وبوجه الشيء اذ على تقدير نظريتهما يكون كل من المبادى والمطالب
فيهما متصورين بالذات كما مر ثم لا يخفى على المتفطن ان هذين
الدليلين من اقوى الحجج فى ابطال الدور والتسلسل لان
استحالة اللازم منهما وهو كون كل واحد منهما متصورا بالذات
وبالعرض معا وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات بين لا سترة فيه
فاحفظهما قوله فانه لا يتم اه تفصيله ان مقدمات الدليل مساوية للمطلوب
فى عدم التسليم عند الخصم فلا ينقطع الكلام معه ولا يتم الدليل عليه
بحيث لا يبقى له مجال المنع والاستفسار الا بدعوى البداهة فيها وفى اطرافها
اذ عند هذه الدعوى لا يسمع المنع والاستفسار لاختصاصهما بالنظرى
فاندفع ما اورد عليه ان التوقف على دعوى البداهة مم بل يكفى دعوى المعلومية
فتدبر قوله ولا يخفى انه لو تم اه اعتراض على استدلال الشارح بانه لو تمت تلك الدعوى
بمعنى انها تفيد انقطاع الكلام معه لدل على عدم صحة الاستدلال بل لاشتماله
على ضرب من المصادرة لتوقفه على مقدمة مساوية للمطلوب فى عدم
التسليم وهى دعوى بداهة المقدمات واطرافها لانها بمنزلة دعوى
نفس المطلوب لاشتمالها على الحكم وتصور الطرفين فمن يقول بكسبية
الكل لا يسلمها بل لا ينقطع الكلام منه عند تلك الدعوى ايضا والمراد
بضرب من المصادرة تشبيهها لا حقيقتها لان العلم ببداهة المقدمات

واطرافها لا يتوقف على العلم بالمطلوب اعني نفي كسبية الكل وبداهية بعض العلوم
من التصور والتصديق وان كان صدق تلك الدعوى في الواقع موقوفا على صدق
المطلوب في الواقع ويجوز ان يحصل العلم بالمطلوب بامر صدقه في نفسه بل علمه
ايضا يكون موقوفا على صدق المطلوب في نفس الامر لا على علمه لا يقال ان علم المقدمات
وعلم اطرافها من افراد العلم فدعوى بديهيتها بعينها دعوى ان بعض العلوم بديهي
وهي نفس المطلوب فتوقف صحة الاستدلال عليها توقف على نفس المطلوب وهي
مصادرة بحسب الحقيقة دون التشبيه لانا نقول المطلوب سواء كانت سالبة
جزئية اعني نفي كسبية الكل او موجبة جزئية اعني بعض كل منهما بديهي مغاير لدعوى
بديهية المقدمات واطرافها لانها شخصية اي هذه المقدمات
واطرافها بديهية غاية الامر انها ملزومة للمطلوب ولا حرج فيه لكنها لما
كانت مساوية للمطلوب في عدم التسليم كان الاستدلال الموقوف
عليها غير صحيح لمشابهته بالمصادرة ففي قوله ان دعوى بداهة المقدمات
واطرافها بلا واسطة هي دعوي نفس المطلوب لا دعوى بداهة المط مبالغة من حيث
الاستلزام **قوله** فكانه اراد آه توجيه الكلام الشارح لدفع ذلك الاعتراض وتوضيحه
ان دعوى بداهة المقدمات واطرافها بلا واسطة وان كانت في قوة دعوى
نفس المطلوب ومساوية لها في عدم التسليم لكن دعوى بداهتها بالواسطة
كدعوى بداهة بداهتها وهكذا حتى ينقطع الكلام ليست في قوة دعوى نفس
المطلوب حتى يكون غير مسلمة بل في قوة دعوى بداهة المطلوب فكما
ان دعوى بداهة المطلوب لا يقبل المنع كذلك ما في قوتها ويؤل اليها



لايقبل ذلك فلايكون متصاوية لدعوى نفس المطلوب في عدم التسليم فينقطع
الكلام عندها ويتم الدليل اذ كما لامجال للمنع في المط بعد اقامة الدليل
عليه لامجال له في تلك المقدمات مع دعوى بداهتهما فالمراد بدعوى بداهتهما
مايعم دعواها بواسطة وبلاواسطة لاماهو بلاواسطة وكذا قال الشارح يئول الى دعوى
بداهة في المطلوب فليكتب بها اولا فاندفع ما قيل ان دعوى البداهة في
المقدمات واطرافها ليس دعوى البداهة لقولنا بعض العلوم بديهي وبعض
العلوم ليس بكسبي وانما هي نفس دعوى بعض العلوم بديهي وليس بكسبي فيكون
في قوة دعوى نفس المطلوب لابداهته وبينهما فرق نعم لو قيل لابد من دعوى
البداهة في بداهة المقدمات لم يتجه ذلك وجه الدفع ظاهر ومما ينبغي
ان يعلم ههنا ان دعوى بداهة المقدمات بالواسطة وان كانت من حيث
انها حكم من افراد العلم بمنزلة دعوى نفس المطلوب الذي يقصد اثباته
بالدليل لكنها من حيث خصوص كونها حكما بالبداهة على بداهة العلوم
لا على نفس العلوم بمنزلة دعوى بداهة المطلوب التي لايطلب بالاستدلال بل
يقصد بها اثبات المطلوب فينقطع الكلام عندها بخلاف دعوى بداهتها بلا
واسطة فانها من حيث خصوصها حكم بالبداهة على نفس تلك العلوم فيكون
بكلا النظرين بمنزلة دعوى نفس المطلوب فلا يتوهم ان دعوى بداهة البداهة
حكم من جزئيات العلم فيرجع الى دعوى نفس المطلوب فالمصادرة بحالها ولايفيد
تعميم بداهة المقدمات بحيث يشتمل دعويها بالواسطة والحق ان دعوى بداهة
الحكم اي حكم بواسطة كان او بلا واسطة تسد باب المنع فيه فدعوى بداهة



المقدمات بلا واسطة وان كانت بمنزلة دعوى نفس المطلوب الذى يقصد

البيانة بالدليل لكن عند تلك الدعوى لا مجال للمنع فيهالان كل اصل الدعوى بعد

اقامة الدليل عليها فلا مجال للاعتراض ههنا لعدم التساوى بين المطلوب

الذى يطلب عليه الدليل وبين بداهة المقدمات التى يقطع السوال عنها عند

تلك الدعوى ولا حاجة الى توجيه المحشى لدفع الاعتراض بالمصادرة نعم

لدفع ما اورده القائل على الشارح كما اشرت اليه بقوله فاندفع ما قيل واشارة بقوله

كانه الى بعده عن الظاهر من قوله دعوى بداهة المقدمات فتامل قوله يختلفان

باختلاف اه يعنى انهما صفتان لامر واحد مختلف الحال باختلاف احوال

الاشخاص وذلك الامر الواحد ليس جزئيا لامتناع حصوله لشخصين فهو اما

مطلق العلم المتعلق بمعلوم واحد من حيث هو هو لا على التعيين كان كالعلم المتعلق

بحقيقة الانسان او الملك مثلا فانه مما يمكن اختلاف بحسب اختلاف احوال العقلاء

بان يكون بعض افراده نظريا عند شخص وبعضها بديهيا عند الاخر فهما من

صفات ذلك العلم بالقياس الى العالم لان العلم الجزئى الحاصل بالفكر ولو فرض امتناع

حصوله بالنظر الى نفس هويته بغير الفكر لكن مطلق العلم المتعلق بمعلوم واحد

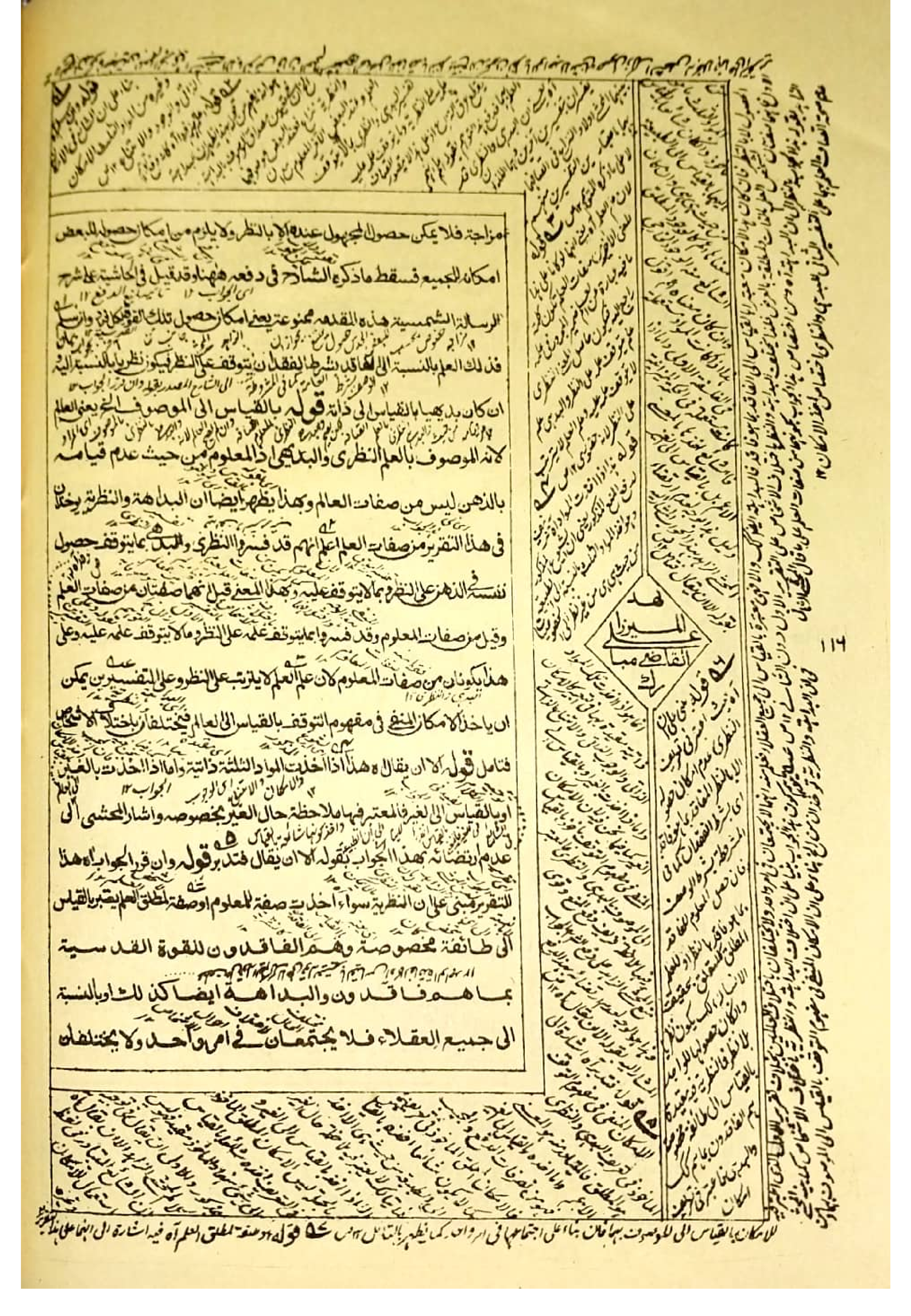
كالانسان يختلف حاله بالقياس الى فاقد القوة القدسية وواجدها والمعلوم

من حيث هو هو فهو وان كان امرا واحدا لكن يجوز اختلافه بالبداهة والنظارة بالقياس

الى شخصين وعلى التقديرين يحمل الامكان المنفى الذى فى تفسير التوقف على الامكان

بالقياس الى غيره وهو العالم كما اخذه المورد حيث استشهد عليه بحال صاحب القوة

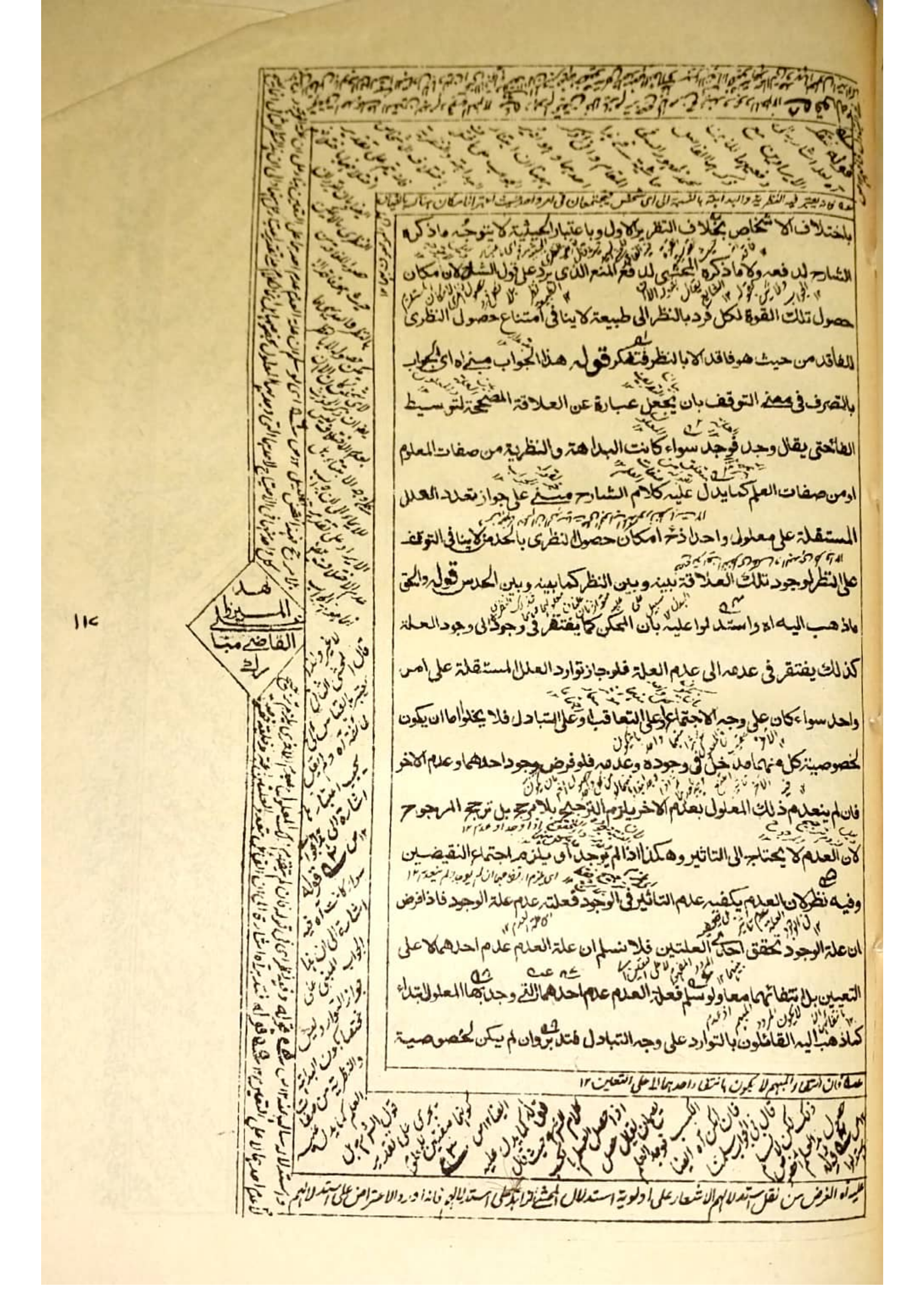
القدسية ويجوز ان يمتنع حصول الحدس لبعض الاشخاص بحسب خصوصية



هد الميرزا على القاضي مبارك

مزاجية فلا يمكن حصول المجهول عنده الا بالنظر ولا يلزم من امكان حصوله للبعض
امكانه للجميع فسقط ما ذكره الشارح في دفعه ههنا وقد قيل في الحاشية على شرح
الرسالة الشمسية هذه المقدمة ممنوعة يعني امكان حصول تلك القوة لكل احد وان سلم
فذلك العلم بالنسبة الى الفاقد بشرط الفقدان يتوقف على النظر فيكون نظريا بالنسبة اليه
ان كان بديهيا بالقياس الى ذاته **قوله** بالقياس الى الموصوف الخ يعني العلم
لانه الموصوف بالعلم النظري والبديهي لا المعلوم من حيث عدم قيامه
بالذهن ليس من صفات العالم وبهذا يظهر ايضا ان البداهة والنظرية يختلف
في هذا التقرير من صفات العالم اعلم انهم قد فسروا النظري والبديهي بما يتوقف حصول
نفسه في الذهن على النظر وبما لا يتوقف عليه وبهذا المعنى قيل انهما صفتان من صفات العلم
وقيل من صفات المعلوم وقد فسروا بما يتوقف علمه على النظر وما لا يتوقف علمه عليه وعلى
هذا يكونان من صفات المعلوم لان العلم لا يترتب على النظر وعلى التفسيرين يمكن
ان ياخذ الامكان المنفي في مفهوم التوقف بالقياس الى العالم فيختلفان باختلاف الاشخاص
فتامل **قوله** الا ان يقال الخ هذا اذا اخذت المواد الثلثة ذاتية واما اذا اخذت بالغير
او بالقياس الى الغير فالمعتبر فيها ملاحظة حال الغير بخصوصه واشار المحشي الى
عدم ارتضائه بهذا الجواب بقوله الا ان يقال فتدبر **قوله** وان قرر الجواب الخ هذا
التقرير مبني على ان النظرية سواء اخذت صفة للمعلوم او صفة لمطلق العلم يعتبر بالقياس
الى طائفة مخصوصة وهم الفاقدون للقوة القدسية
بما هم فاقدون والبداهة ايضا كذلك او بالنسبة
الى جميع العقلاء فلا يجتمعان في امر واحد ولا يختلفان

١١٦



بالاختلاف الاشخاص بخلاف النظر بالاول وباعتبار الحيثية لايتوجه ما ذكره

الشارح لدفعه ولا ماذكره المحشي لدفع المنع الذي يرد على قول الشارح لان امكان

حصول تلك القوة لكل فرد بالنظر الى طبيعة لاينافي امتناع حصول النظري

للفاقد من حيث هو فاقد الا بالنظر فتفكر قوله هذا الجواب مبنى اي الجواب

بالتصرف في معنى التوقف بان يجعل عبارة عن العلاقة المصححة لتوسيط

الفاء حتى يقال وجد فوجد سواء كانت البداهة والنظرية من صفات المعلوم

او من صفات العلم كما يدل عليه كلام الشارح مبنى على جواز تعدد العلل

المستقلة على معلول واحد اذ ح امكان حصول النظرى بالحدس لاينافي التوقف

على النظر لوجود تلك العلاقة بينه وبين النظر كما بينه وبين الحدس قوله والحق

ماذهب اليه اه واستدلوا عليه بان الممكن كما يفتقر في وجوده الى وجود العلة

كذلك يفتقر في عدمه الى عدم العلة فلو جاز توارد العلل المستقلة على امر

واحد سواء كان على وجه الاجتماع او على التعاقب و على التبادل فلا يخلوا اما ان يكون

لخصوصية كل منهما مدخل في وجوده وعدمه فلو فرض وجود احدهما وعدم الاخر

فان لم ينعدم ذلك المعلول بعدم الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح بل ترجح المرجوح

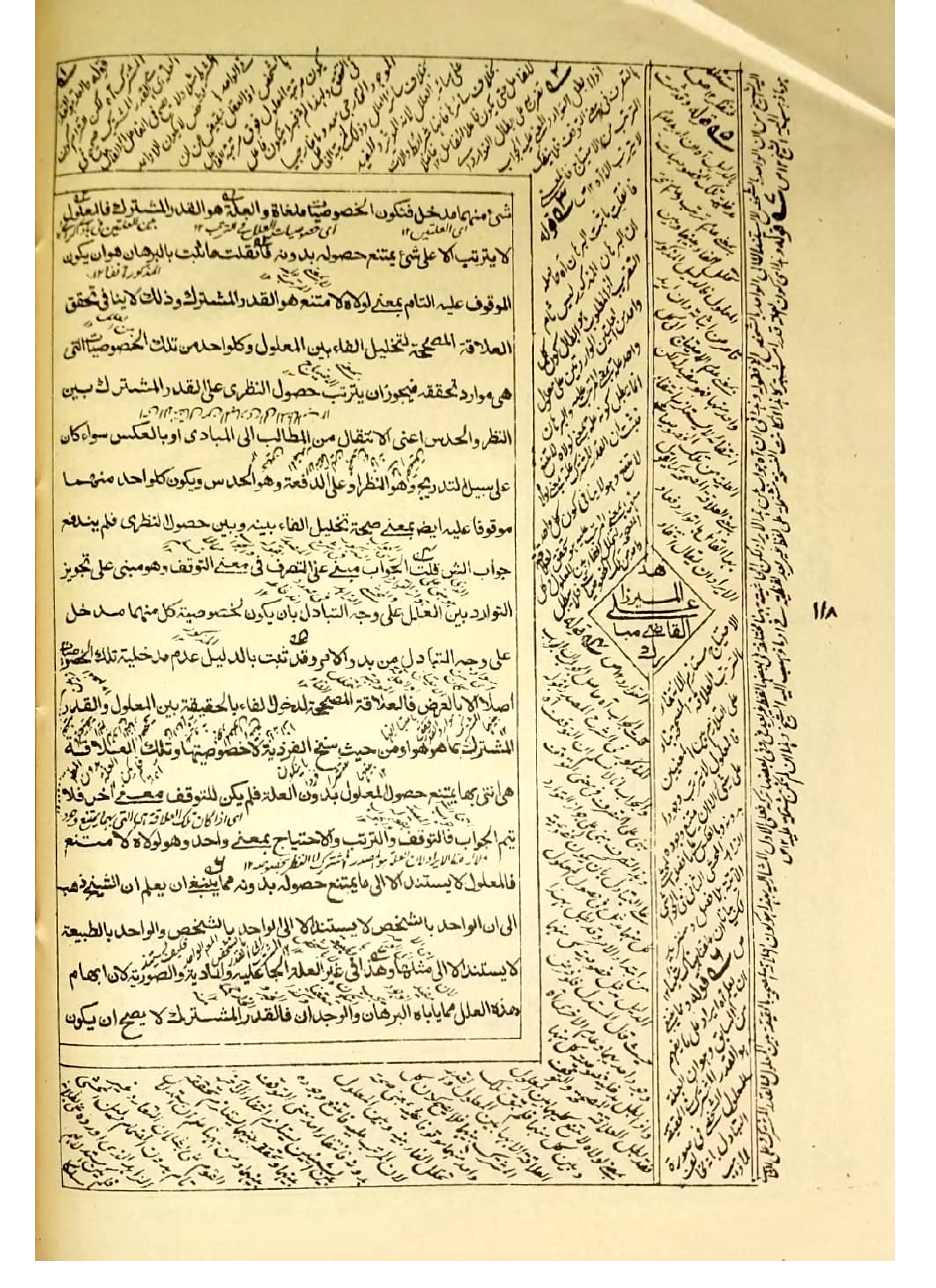
لان العدم لا يحتاج الى التاثير وهكذا اذا لم يوجد او يلزم اجتماع النقيضين

وفيه نظر لان العدم يكفيه عدم التاثير في الوجود فعلته عدم علة الوجود فاذا فرض

ان علة الوجود تحقق احدى العلتين فلا نسلم ان علة العدم عدم احدهما لا على

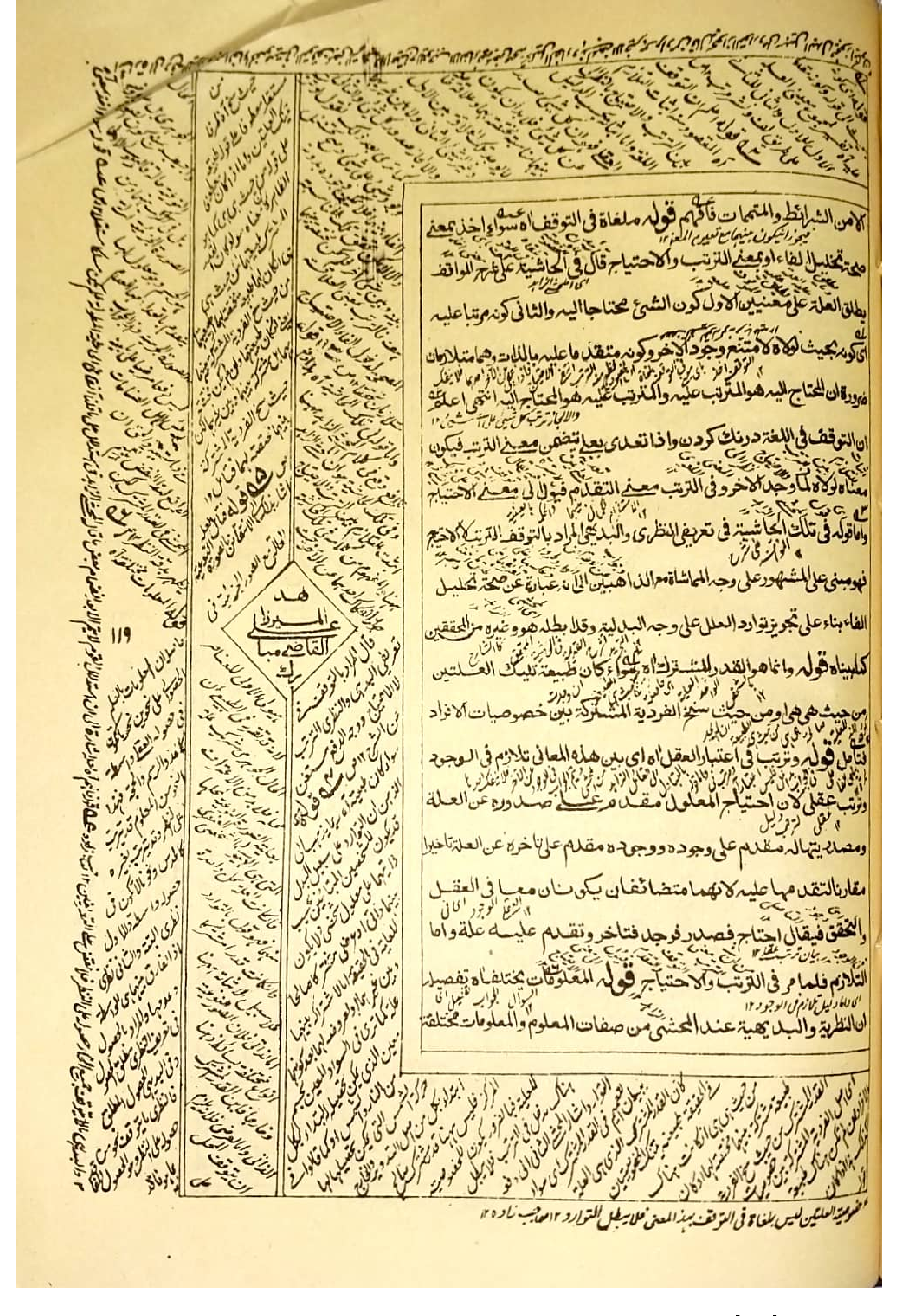
التعيين بل انتفائهما معا ولو سلم فعلة العدم عدم احدهما التي وجد بها المعلول ابتداء

كما ذهب اليه القائلون بالتوارد على وجه التبادل فتدبر وان لم يكن لخصوصية

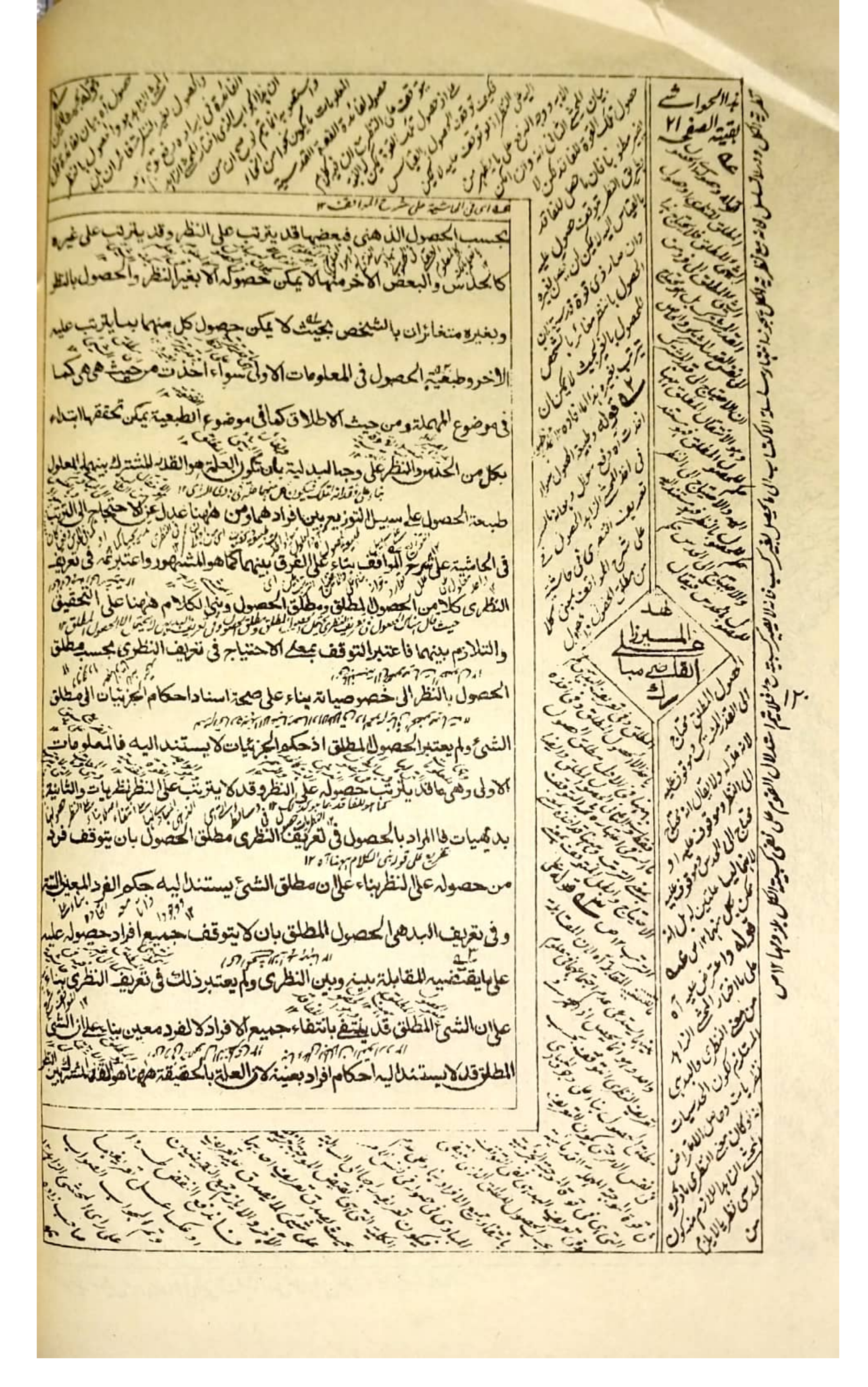


شئ منهما مدخل فتكون الخصوصيات ملغاة والعلة هو القدر المشترك فالمعلول
لا يترتب الا على شئ يمتنع حصوله بدونه فان قلت ما ثبت بالبرهان هو ان يكون
الموقوف عليه التام بمعنى لولاه لامتنع هو القدر المشترك وذلك لا ينافي تحقق
العلاقة المصححة لتخليل الفاء بين المعلول وكل واحد من تلك الخصوصيات التي
هي موارد تحققه فيجوز ان يترتب حصول النظري على القدر المشترك بين
النظر والحدس اعني الانتقال من المطالب الى المبادي او بالعكس سواء كان
على سبيل التدريج وهو النظر او على الدفعة وهو الحدس ويكون كل واحد منهما
موقوفا عليه ايضا بمعنى صحة تخليل الفاء بينه وبين حصول النظري فلم يندفع
جواب الشارح قلت الجواب مبني على التصرف في معنى التوقف وهو مبني على تجويز
التوارد بين العلل على وجه التبادل بان يكون لخصوصية كل منهما مدخل
على وجه التبادل من بدو الامر وقد ثبت بالدليل عدم مدخلية تلك الخصوصيات
اصلا الا بالعرض فالعلاقة المصححة لدخول الفاء بالحقيقة بين المعلول والقدر
المشترك بما هو هو او من حيث سنخ الفردية لا خصوصيتها وتلك العلاقة
هي التي بها يمتنع حصول المعلول بدون العلة فلم يكن للتوقف معنى آخر فلا
يتم الجواب فالتوقف والترتب والاحتياج بمعنى واحد وهو لولاه لامتنع
فالمعلول لا يستند الا الى ما يمتنع حصوله بدونه ومما ينبغي ان يعلم ان الشيخ ذهب
الى ان الواحد بالشخص لا يستند الا الى الواحد بالشخص والواحد بالطبيعة
لا يستند الا الى مثلها وهذا في غير العلل الفاعلية والمادية والصورية لان ابهام
هذه العلل مما يأباه البرهان والوجدان فالقدر المشترك لا يصح ان يكون

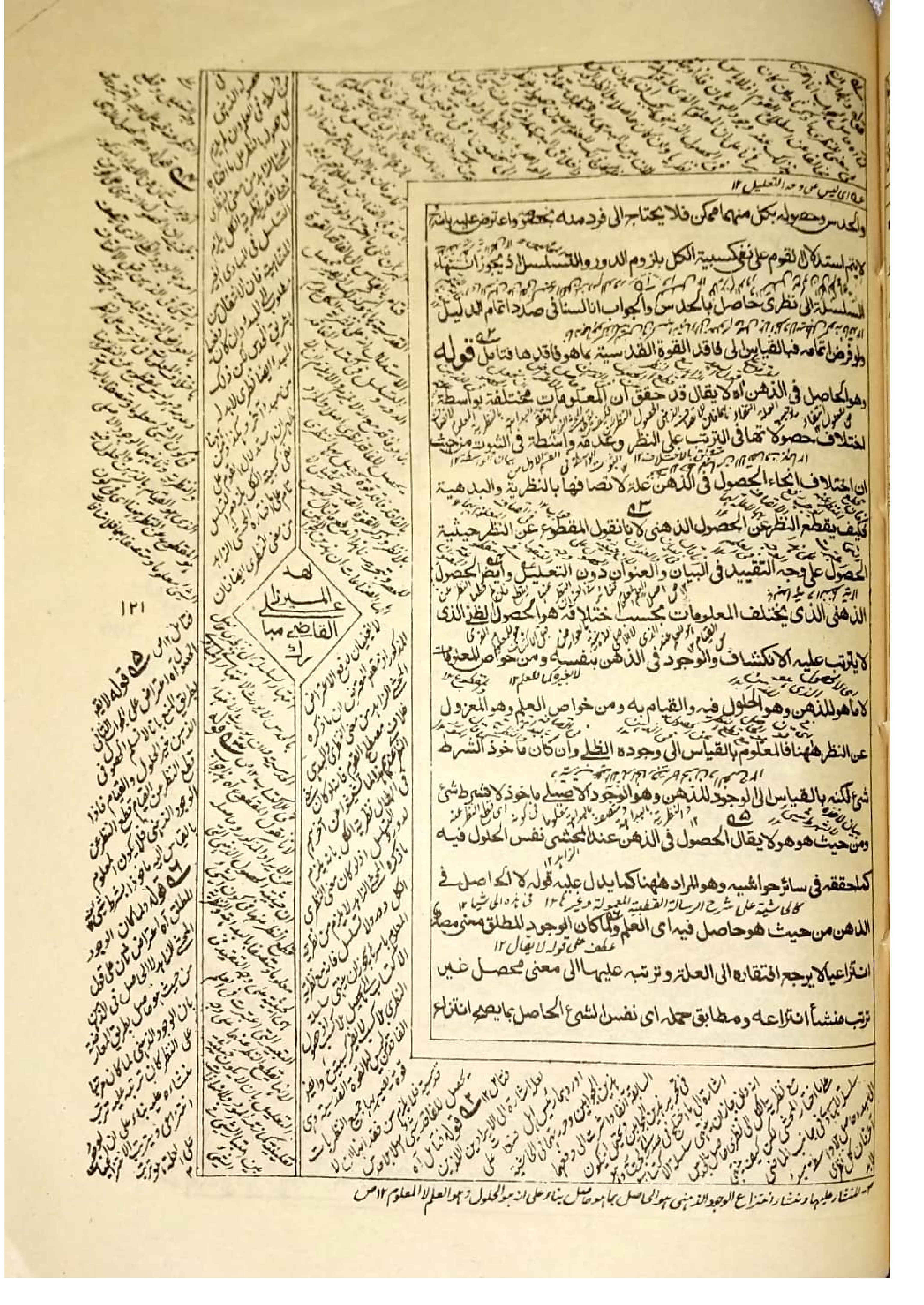
هد الميرزا علي القاضي مباركه



الا من الشرائط والمتممات فافهم **قوله** ملغاة في التوقف اه سواء اخذ بمعنى
صحة تخليل الفاء او بمعنى الترتب والاحتياج قال في الحاشية على شرح المواقف
يطلق العلة على معنيين الاول كون الشيء محتاجا اليه والثاني كونه مرتبا عليه
اي كونه بحيث لولاه لامتنع وجود الآخر وكونه متقدما عليه بالذات وهما متلازمان
ضرورة ان المحتاج اليه هو المترتب عليه والمترتب عليه هو المحتاج اليه انتهى اعلم
ان التوقف في اللغة درنگ كردن واذا تعدى بعلى تضمن معنى الترتب فيكون
معناه لولاه لما وجد الآخر وفي الترتب معنى التقدم فيؤل الى معنى الاحتياج
واما قوله في تلك الحاشية في تعريفي النظري والبديهي المراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج
فهو مبني على المشهور على وجه المماشاة مع الذاهبين الى انه عبارة عن صحة تخليل
الفاء بناء على تجويز توارد العلل على وجه البدلية وقد ابطله هو وغيره من المحققين
كما بيناه **قوله** وانما هو القدر المشترك اه سواء كان طبيعة تلك العلتين
من حيث هي هي او من حيث سنخ الفردية المشتركة بين خصوصيات الافراد
فتامل **قوله** وترتب في اعتبار العقل اه اي بين هذه المعاني تلازم في الوجود
وترتب عقلي لان احتياج المعلول مقدم على صدوره عن العلة
ومصححيته له مقدم على وجوده ووجوده مقدم على تاخره عن العلة تاخيرا
مقارنا للتقدم مها عليه لانهما متضائفان يكونان معا في العقل
والتحقق فيقال احتاج فصدر فوجد فتاخر وتقدم عليه علة واما
التلازم فلما مر في الترتب والاحتياج **قوله** المعلومات مختلفة اه تفصيل
ان النظرية والبديهية عند المحشي من صفات المعلوم والمعلومات مختلفة



بحسب الحصول الذهني فبعضها قد يترتب على النظر وقد يترتب على غيره
كالحدس والبعض الآخر منها لا يمكن حصوله الا بغير النظر والحصول بالنظر
وبغيره متغايران بالشخص بحيث لا يمكن حصول كل منهما بما يترتب عليه
الآخر وطبيعة الحصول في المعلومات الاولى سواء اخذت من حيث هي هي كما
في موضوع المهملة ومن حيث الاطلاق كما في موضوع الطبيعية يمكن تحققها ابتداء
بكل من الحدس والنظر على وجه البدلية بان تكون العلة هو القدر المشترك بينهما والمعلول
طبيعة الحصول على سبيل التوزيع بين افرادهما ومن ههنا عدل عن الاحتياج الى التوقف
في الحاشية على شرح المواقف بناء على الفرق بينهما كما هو المشهور واعتبر ثمه في تعريف
النظري كلا من الحصول المطلق ومطلق الحصول وبنى الكلام ههنا على التحقيق
والتلازم بينهما فاعتبر التوقف بمعنى الاحتياج في تعريف النظري بحسب مطلق
الحصول بالنظر الى خصوصياته بناء على صحة اسناد احكام الجزئيات الى مطلق
الشيء ولم يعتبر الحصول المطلق اذ حكم الجزئيات لا يستند اليه فالمعلومات
الاولى وهي ما قد يترتب حصوله على النظر وقد لا يترتب على النظر نظريات والثانية
بديهيات فالمراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول بان يتوقف فرد
من حصوله على النظر بناء على ان مطلق الشيء يستند اليه حكم الفرد المعين المنتشر
وفي تعريف البديهي الحصول المطلق بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه
على ما يقتضيه المقابلة بينه وبين النظري ولم يعتبر ذلك في تعريف النظري بناء
على ان الشيء المطلق قد ينتفي بانتفاء جميع الافراد لا لفرد معين بناء على ان الشيء
المطلق قد لا يستند اليه احكام افراد بعينه لان العلة بالحقيقة ههنا هو القدر المشترك بين



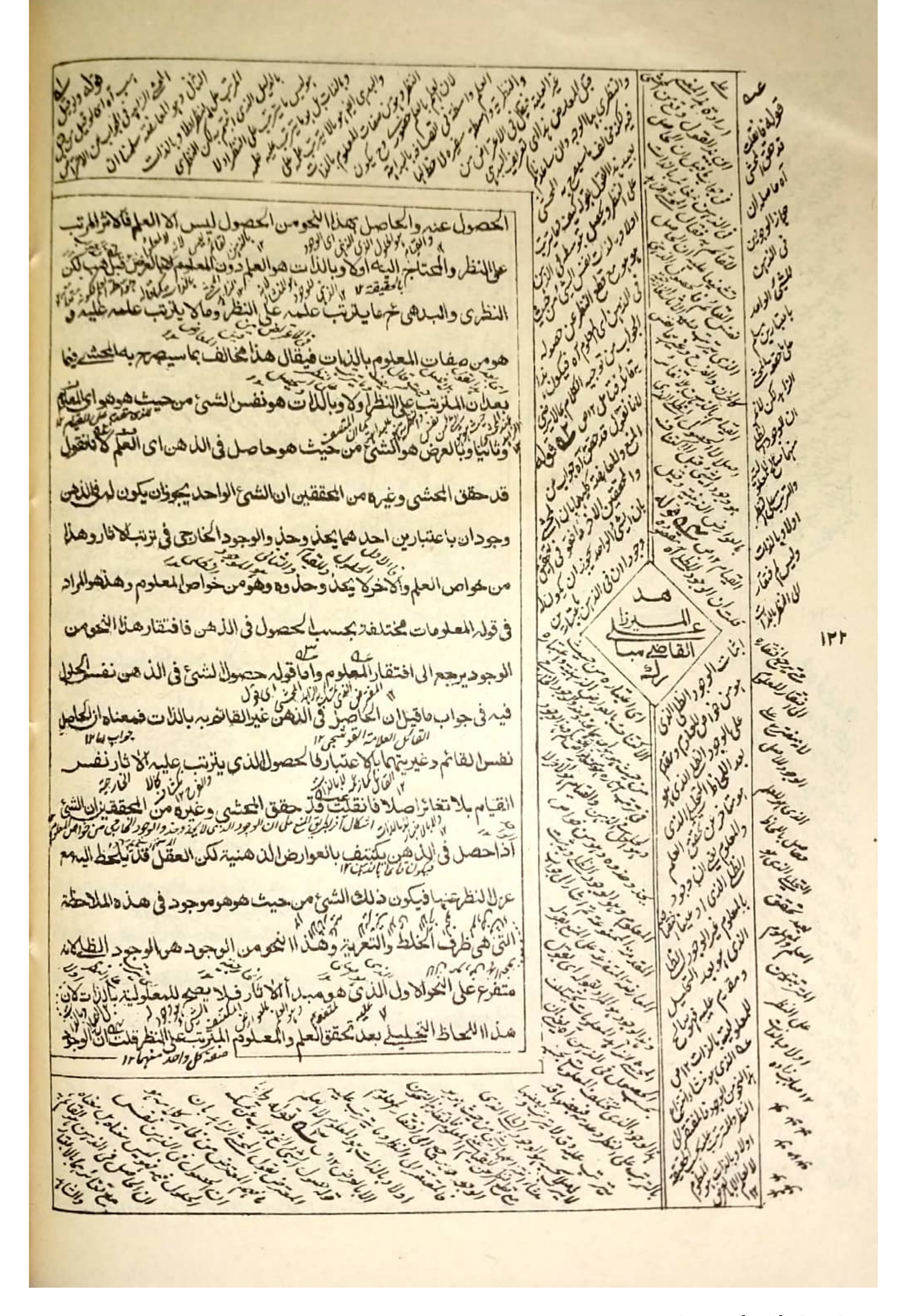
ع اى ليس من وجه التعليل ١٢

والحدس وحصوله بكل منهما ممكن فلا يحتاج الى فرد منه بحجته واعترض عليه بانه
لايتم استدلال القوم على نفي كسبية الكل بلزوم الدور والتسلسل اذ يجوز انتهاء
السلسلة الى نظري حاصل بالحدس والجواب انا لسنا في صدد اتمام الدليل
ولو فرض اتمامه فبالقياس الى فاقد القوة القدسية كما هو فاقدها فتامل قوله
وهو الحاصل في الذهن اه لا يقال قد حقق ان المعلومات مختلفة بواسطة
اختلاف حصولها ثانيا في الترتب على النظر وعدمه واسطة في الثبوت من حيث
ان اختلاف انحاء الحصول في الذهن علة لاتصافها بالنظرية والبداهة
فكيف يقطع النظر عن الحصول الذهني لانا نقول المقطوع عن النظر حيثية
الحصول على وجه التقييد في البيان والعنوان دون التعليل وايضا الحصول
الذهني الذي يختلف المعلومات بحسب اختلافه هو الحصول الظلي الذي
لا يترتب عليه الا الانكشاف والوجود في الذهن بنفسه ومن خواص المعلومات
لا ما هو للذهن وهو الحلول فيه والقيام به ومن خواص العلم وهو المعزول
عن النظر ههنا فالمعلوم بالقياس الى وجوده الظلي وان كان ماخوذا بشرط
شيء لكنه بالقياس الى الوجود للذهن وهو الوجود الاصيلي ماخوذ لا بشرط شيء
ومن حيث هو هو لا يقال الحصول في الذهن عند المحشي نفس الحلول فيه
كما حققه في سائر حواشيه وهو المراد ههنا كما يدل عليه قوله لا كالحاصل في
الذهن من حيث هو حاصل فيه اى العلم ولما كان الوجود المطلق معنى مصدريا
انتزاعيا لا يرجع افتقاره الى العلة وترتبه عليها الى معنى محصل غير
ترتب منشأ انتزاعه ومطابق حمله اى نفس الشيء الحاصل بما يصح انتزاع

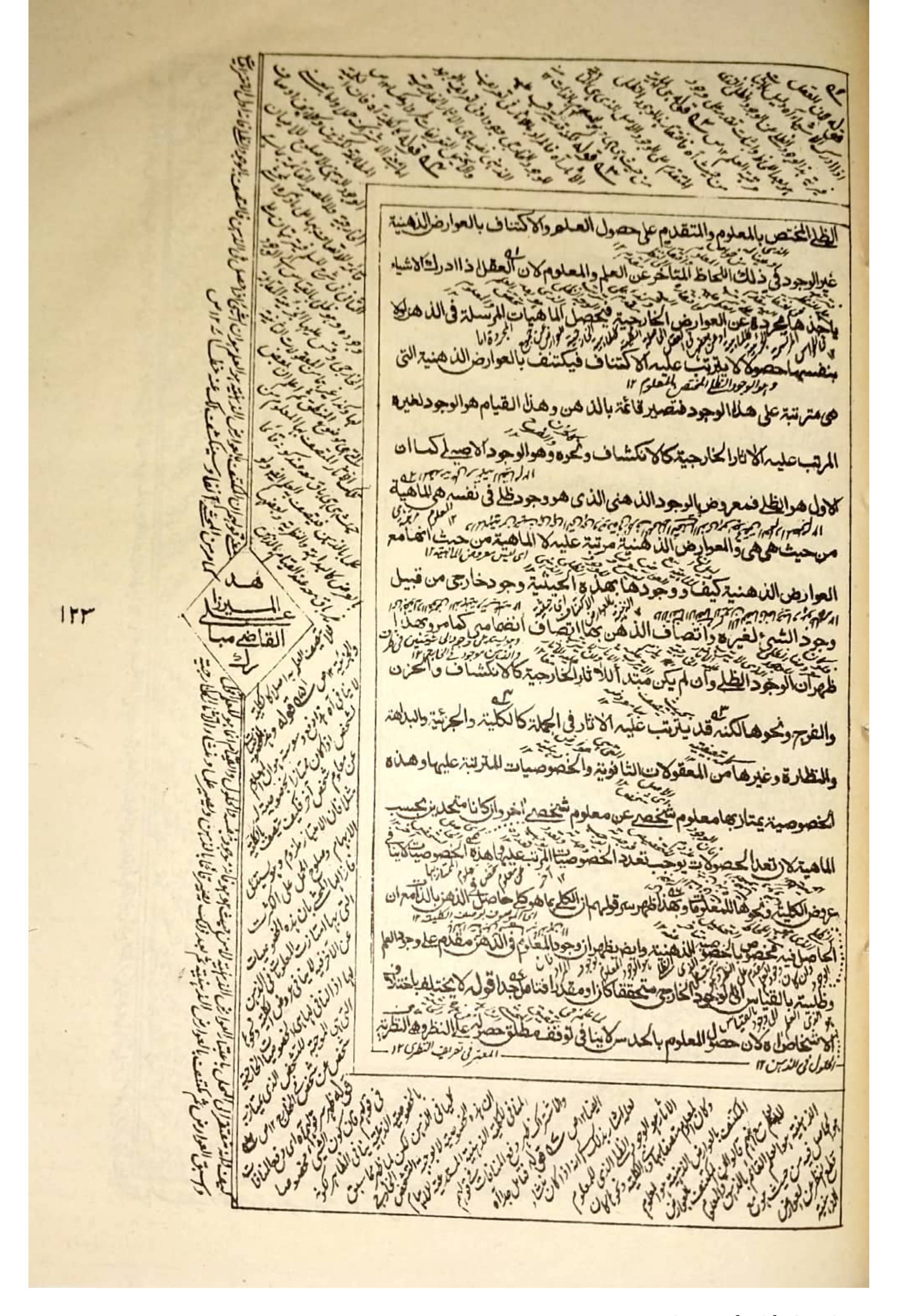
لهد المسيرزا على القاضي مبارك

١٢١

المنشار عليها ونشار انتزاع الوجود الذهني هو الحاصل بما هو حاصل بناء على انه هو الحلول وهو العلم لا المعلوم ١٢ ص

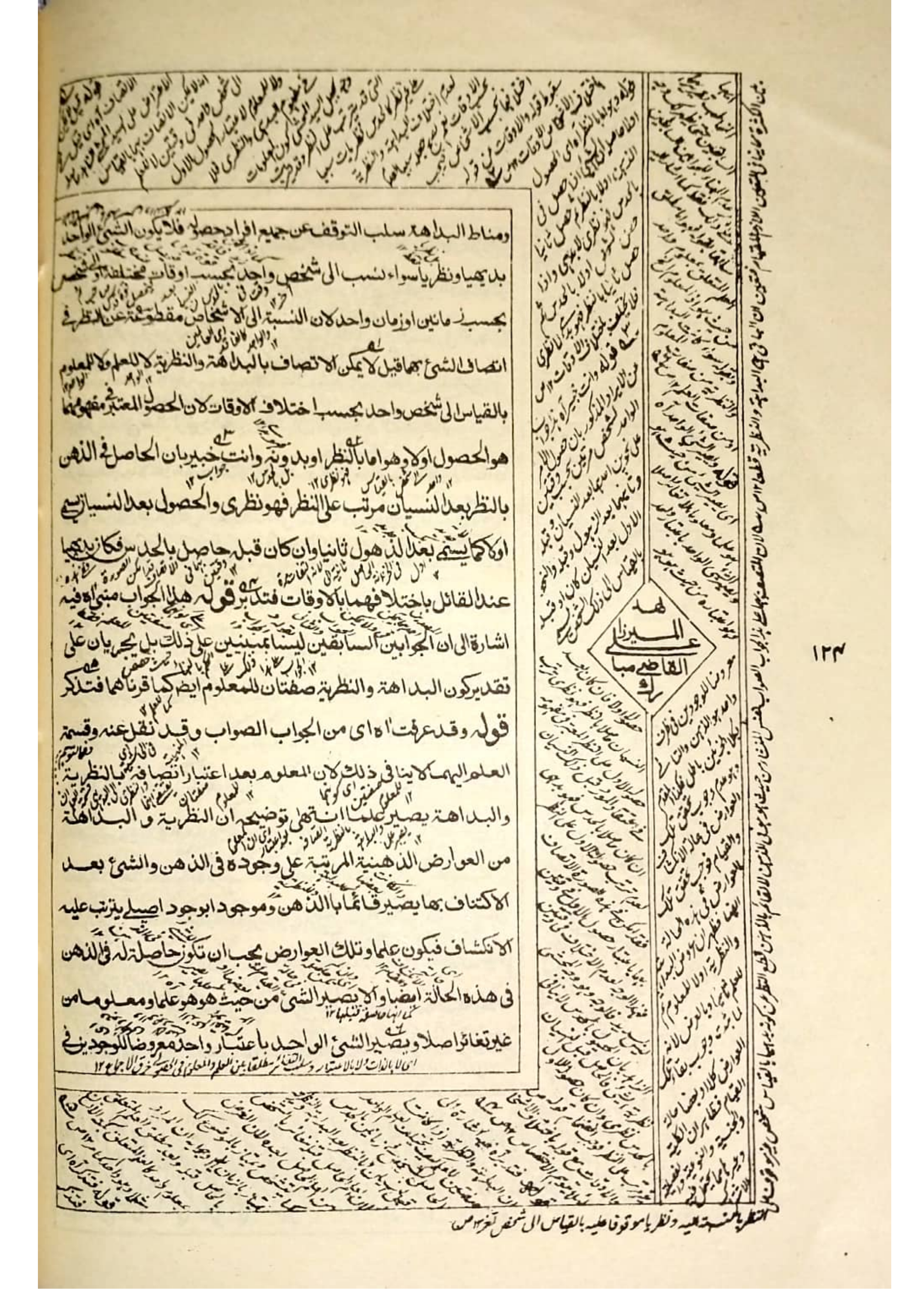


الحصول عنه والحاصل بهذا النحو من الحصول ليس الا العلم فالاثر المترتب
على النظر والمحتاج اليه اولا وبالذات هو العلم دون المعلوم لما عرفت قبل هذا لكن
النظرى والبدهى ثم ما يترتب علمه على النظر وما لا يترتب علمه عليه و
هو من صفات المعلوم بالذات فيقال هذا مخالف بما سيصرح به المحشى فيما
بعد ان المترتب على النظر اولا وبالذات هو نفس الشئ من حيث هو هو اى المعلوم
وثانيا وبالعرض هو الشئ من حيث هو حاصل فى الذهن اى العلم لانا نقول
قد حقق المحشى وغيره من المحققين ان الشئ الواحد يجوز ان يكون له فى الذهن
وجودان باعتبارين احدهما يتحد وجوده والوجود الخارجى فى ترتب الآثار وهذا
من خواص العلم والآخر لا يتحد وجوده وهو من خواص المعلوم وهذا هو المراد
فى قوله المعلومات مختلفة بحسب الحصول فى الذهن فافتقار هذا النحو من
الوجود يرجع الى افتقار المعلوم واما قوله حصول الشئ فى الذهن نفس الحصول
فيه فى جواب ما قيل ان الحاصل فى الذهن غير القائم به بالذات فمعناه ان الحاصل
نفس القائم وغيرية بالاعتبار فالحصول الذى يترتب عليه الآثار نفس
القيام بلا تغاير اصلا فان قلت قد حقق المحشى وغيره من المحققين ان الشئ
اذا حصل فى الذهن يكتنف بالعوارض الذهنية لكن العقل قد يلحظ اليه مع
عزل النظر عنها فيكون ذلك الشئ من حيث هو هو موجود فى هذه الملاحظة
التى هى ظرف الخلط والتعرية وهذا النحو من الوجود هو الوجود الظلى لانه
متفرع على النحو الاول الذى هو مبدأ الآثار فلا يصح للمعلولية بالذات لان
هذا اللحاظ التحليلى بعد تحقق العلم والمعلوم المترتب على النظر قلت ان الوجود



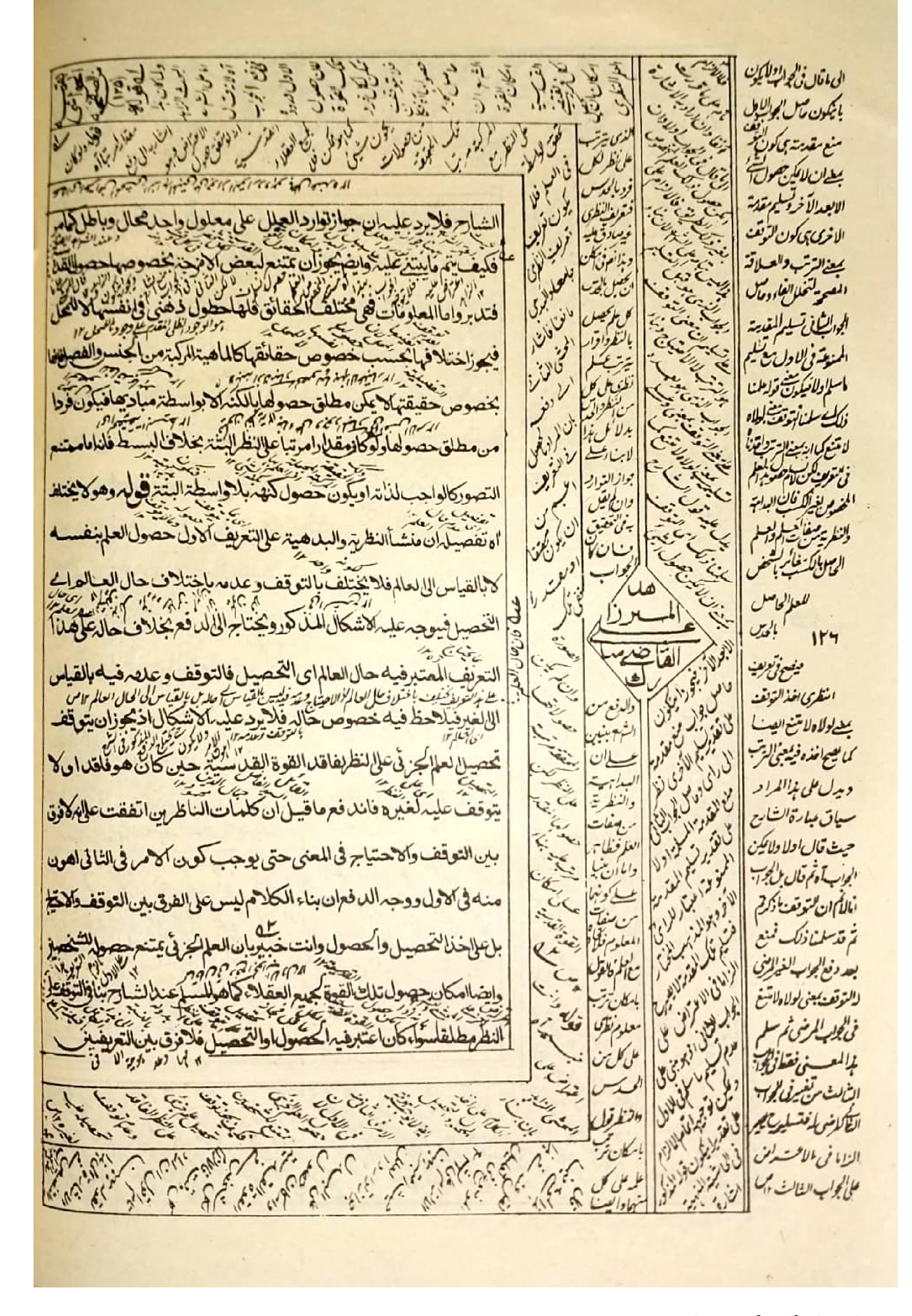
الظلي المختص بالمعلوم والمتقدم على حصول العلم والاكتناف بالعوارض الذهنية
غير الوجود في ذلك اللحاظ المتاخر عن العلم والمعلوم لان العقل اذا ادرك الاشياء
ياخذها مجردة عن العوارض الخارجية فيحصل الماهيات المرسلة في الذهن اولا
بنفسها حصولا لا يترتب عليه الاكتناف فيكتنف بالعوارض الذهنية التي
هي مترتبة على هذا الوجود فتصير قائمة بالذهن وهذا القيام هو الوجود لغيره
المرتب عليه الاثار الخارجية كالانكشاف ونحوه وهو الوجود الاصلي كما ان
الاول هو الظلي فمعروض الوجود الذهني الذي هو وجود ظلي في نفسه هي الماهية
من حيث هي هي والعوارض الذهنية مرتبة عليه لا الماهية من حيث انها مع
العوارض الذهنية كيف ووجودها بهذه الحيثية وجود خارجي من قبيل
وجود الشيء لغيره واتصاف الذهن بها اتصاف انضمامي كما مر وبهذا
ظهر ان الوجود الظلي وان لم يكن مبدأ للاثار الخارجية كالانكشاف والحزن
والفرح ونحوها لكنه قد يترتب عليه الاثار في الجملة كالكلية والجزئية والبداهة
والنظارة وغيرها من المعقولات الثانوية والخصوصيات المترتبة عليها وهذه
الخصوصية يمتاز بها معلوم شخصي عن معلوم شخصي آخر وان كانا متحدين بحسب
الماهية لان تعدد الحصولات يوجب تعدد الخصوصيات المترتبة عليها هذه الخصوصيات لا ينافي
عروض الكلية ونحوها للمعلوم وبهذا ظهر سر قولهم ان الكلي ما هو كلي حاصل في الذهن بالذات مع ان
الحاصل فيه مخصوص بخصوصية ذهنية وايضا ظهر ان وجود المعلوم في الذهن مقدم على وجود العلم
وظلية بالقياس الى الوجود الخارجي متحققا كان او مقدرا فتامل جدا قوله لا يختلف باختلاف
الاشخاص الخ لان حصول المعلوم بالحدس لا ينافي توقف مطلق حصوله على النظر وهي النظرية

١٢٣



ومناط البداهة سلب التوقف عن جميع افراد حصوله فلا يكون الشيء الواحد
بديهيا ونظريا سواء نسب الى شخص واحد بحسب اوقات مختلفة او شخص
بحسب زمانين اوزمان واحد لان النسبة الى الاشخاص مقطوعة عن النظر في
اتصاف الشيء بهما قيل لا يمكن الاتصاف بالبداهة والنظرية لا للعلم ولا للمعلوم
بالقياس الى شخص واحد بحسب اختلاف الاوقات لان الحصول المعتبر في مفهومهما
هو الحصول اولا وهو اما بالنظر او بدونه وانت خبير بان الحاصل في الذهن
بالنظر بعد النسيان مرتب على النظر فهو نظري والحصول بعد النسيان يسمى
اولا كما يسمى بعد الذهول ثانيا وان كان قبله حاصلا بالحدس فكان بديهيا
عند القائل باختلافهما بالاوقات فتدبر قوله هذا الجواب مبني اه فيه
اشارة الى ان الجوابين السابقين ليسا مبنيين على ذلك بل يجريان على
تقدير كون البداهة والنظرية صفتان للمعلوم ايض كما قررناهما فتذكر
قوله وقد عرفت اه اي من الجواب الصواب وقد نقل عنه وقسمة
العلم اليهما لا ينافي ذلك لان المعلوم بعد اعتبار اتصافه بالنظرية
والبداهة يصير علما انتهى توضيحه ان النظرية والبداهة
من العوارض الذهنية المرتبة على وجوده في الذهن والشيء بعد
الاكتناف بها يصير قائما بالذهن وموجودا بوجود اصيلي يترتب عليه
الانكشاف فيكون علما وتلك العوارض يجب ان تكون حاصلة له في الذهن
في هذه الحالة ايضا والا يصير الشيء من حيث هو هو علما ومعلوما من
غير تغاير اصلا ويصير الشيء الواحد باعتبار واحد معروضا للوجودين في

فى ظرف واحد فتفكر قوله هو نفس الشيء من حيث اه قد عرفت ان
المعلوم بحسب وجوده فى نفسه فى ظرف الذهن مقدم على وجود العلم
بالذات فيجب ان يكون حصول المعلوم هو المرتب على النظر الا غر المرتب عليه ثم يصير
بعد الاكتناف بها علما مرتبا عليه او غير مرتب عليه ثانيا وبالعرض قوله مع انه
لا اختلاف اه تفصيله ان اختلاف العلم بحسب الحصول بالنظر
والحدس اما من تلقاء التشخص وهو باطل لانه عرض وهو انما يتشخص بوجوده
فى المحل اى العاقل وحصول القوة القدسية ممكن لكل عاقل فحصول كل علم
لكل عاقل بكل من النظر والحدس ممكن كما سبق بناء على جواز توارد العلل
فلا يكون اختلاف فيهما بالحصول بالنظر والحدس من لوازم التشخص المرتب
على وجوده للعاقل واما من تلقاء الحقيقة بان يكون للحاصل بالنظر حقيقة
مستدعية للحصول به وللحاصل بالحدس ايضا حقيقة اخرى مستدعيه
للحصول به وهو ايضا باطل لان حصول كل شخص من العلم كما يمكن بالنظر يمكن
بالحدس والشخص الواحد لا يمكن ان يندرج تحت حقيقتين متغايرتين مختلفتين
او يوجد فى احدهما لازم لحقيقة اخرى ولما كان هذا البحث من المحشى الزاما على
از لم يعتبر اندراجه تحت حقيقة اخرى حين حصوله بالحدس ١٢ هو الحصول بالحدس مثلا ١٢

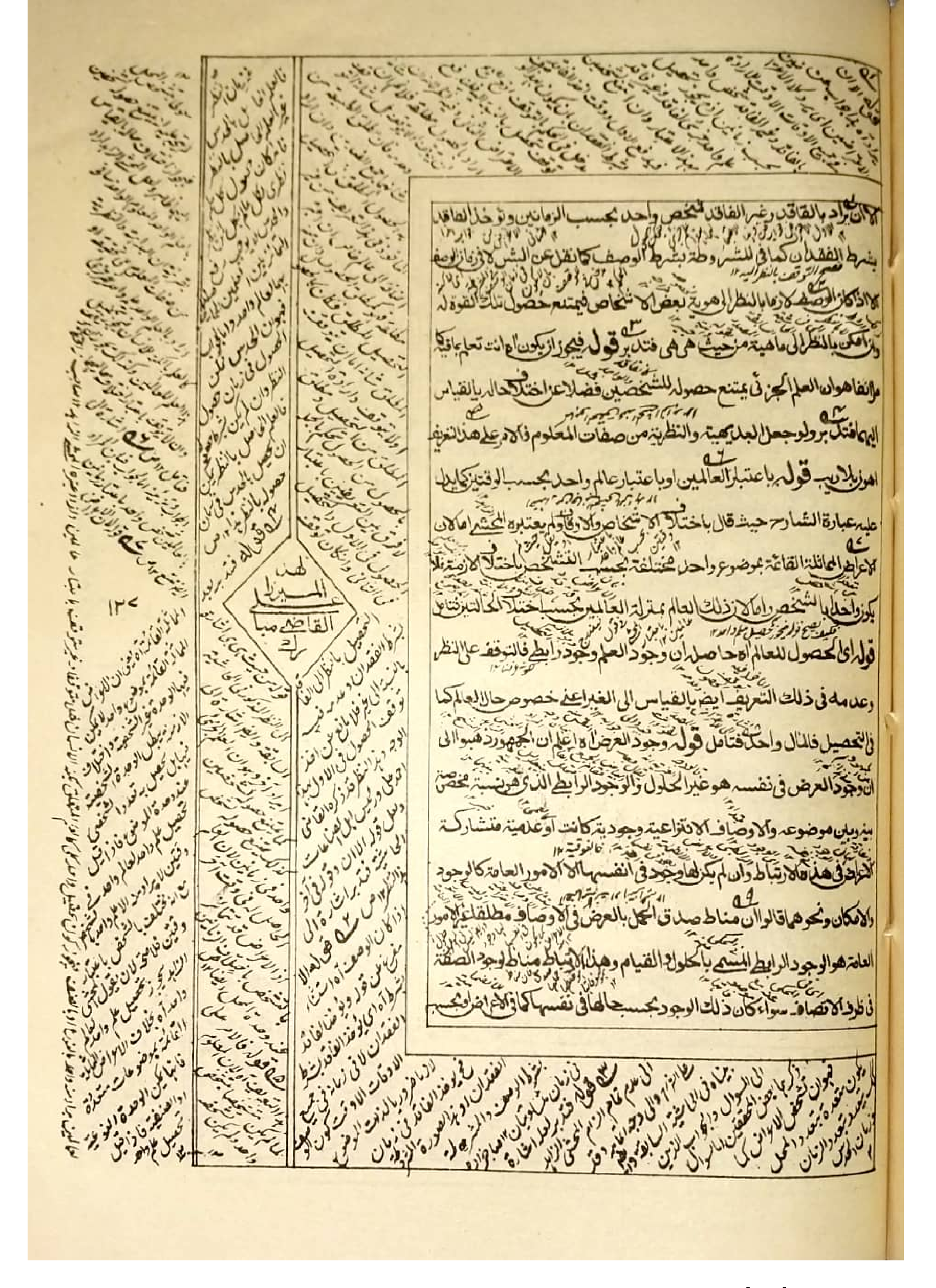


الشارح فلا يرد عليه ان جواز توارد العلل على معلول واحد محال وباطل كما مر
فكيف يتم ما يبتنى عليه وايضا يجوز ان يمتنع لبعض الامزجة بخصوصها حصول القدسية
فتدبر واما المعلومات فهي مختلف الحقائق فلها حصول ذهني في نفسها لا للمحل
فيجوز اختلافها بحسب خصوص حقائقها كالماهية المركبة من الجنس والفصل فانها
بخصوص حقيقتها لا يمكن مطلق حصولها بالكنه الا بواسطة مباديها فيكون فردا
من مطلق حصولها ولو كان مقدارا مرتبا على النظر البتة بخلاف البسيط فانها ممتنع
التصور كالواجب لذاته او يكون حصول كنهه بلا واسطة البتة **قوله** وهو لا يختلف
اه تفصيله ان منشأ النظرية والبدهية على التعريف الاول حصول العلم بنفسه
لا بالقياس الى العالم فلا يختلف بالتوقف وعدمه باختلاف حال العالم اي
التحصيل فيتوجه عليه الاشكال المذكور ويحتاج الى الدفع بخلاف حاله على هذا
التعريف المعتبر فيه حال العالم اي التحصيل فالتوقف وعدمه فيه بالقياس
الى الغير فيلاحظ فيه خصوص حاله فلا يرد عليه الاشكال اذ يجوز ان يتوقف
تحصيل العلم الجزئي على النظر لفاقد القوة القدسية حين كان هو فاقدا او لا
يتوقف عليه لغيره فاندفع ما قيل ان كلمات الناظرين اتفقت على انه لا فرق
بين التوقف والاحتياج في المعنى حتى يوجب كون الامر في الثاني اهون
منه في الاول ووجه الدفع ان بناء الكلام ليس على الفرق بين التوقف والاحتياج
بل على اخذ التحصيل والحصول وانت خبير بان العلم الجزئي يمتنع حصوله للشخص
وايضا امكان حصول تلك القوة لجميع العقلاء كما هو المسلم عند الشارح بناء التوقف على
النظر مطلقا فسواء كان اعتبر فيه الحصول او التحصيل فلا فرق بين التعريفين

الى ما قال في الجواب الاول لا يكون
بان يكون حاصل الجواب الاول
منع مقدمة هي كون التوقف
بمعنى ان لا يمكن حصول الشيء
الا بعد الآخر وتسليم مقدمة
الاخرى هي كون التوقف
بمعنى الترتب والعلاقة
المصححة لتخلل الفاء وحاصل
الجواب الثاني تسليم المقدمة
الممنوعة في الاول مع تسليم
ما سلم ولا يكون بمعنى قوله علمنا
ذلك سلمنا انه توقف بمعنى لولاه
لامتنع كما انه بمعنى الترتب واقترانا
في تعريف لكن لا نم حصوله للعلم
المخصوص بغير الكسب فان البداهة
والنظرية من صفات العلم والعلم
الحاصل بالكسب مغاير بالشخص
للعلم الحاصل
بالحدس

١٢٦

فيصح في تعريف
النظري اخذ التوقف
بمعنى لولاه لامتنع ايضا
كما يصح اخذه فيه بمعنى الترتب
ويدل على هذا المراد
سياق عبارة الشارح
حيث قال اولا ولا يمكن
الجواب اه ثم قال بل الجواب
انا لا نم ان التوقف ما ذكرتم
ثم قد سلمنا ذلك فمنع
بعد دفع الجواب الغير المرضي
ان التوقف بمعنى لولاه لامتنع
في الجواب المرضي ثم سلم
هذا المعنى فعطف الجواب
الثالث من تغيير في الجواب
الثاني كالمرضي له فتسليم حينئذ
الزاما في الاعتراض
على الجواب الثالث ١٢ منه



الا ان يراد بالفاقد وغير الفاقد شخص واحد بحسب الزمانين و توخذ الفاقد

بشرط الفقدان كما في للشرو طة بشرط الوصف كما نقل عن الش لان زمان الوصف

الا اذا كان الوصف لازما بالنظر الى هوية بعض الاشخاص فيمتنع حصول تلك القوة له

وان امكن بالنظر الى ماهية من حيث هي هي فتدبر **قوله** فيجوز ان يكون اه انت تعلم ما فيه كما

مر آنفا هو ان العلم الجزئي يمتنع حصوله للشخصين فضلا عن اختلاف حاله بالقياس

اليهما فتدبر ولو جعل البديهية والنظرية من صفات المعلوم فالامر على هذا التعريف

اهون بلا ريب **قوله** باعتبار العالمين او باعتبار عالم واحد بحسب الوقتين كما يدل

عليه عبارة الشارح حيث قال باختلاف الاشخاص والاوقات ولم يعتبره المحشي اما لان

الاعراض المماثلة القائمة بموضوع واحد مختلفة بحسب التشخص باختلاف الازمنة فلا

يكون واحدا بالتشخص واما لان ذلك العالم بمنزلة العالمين بحسب اختلاف الحالتين فتامل

قوله اي الحصول للعالم اه حاصله ان وجود العلم وجود رابطي فالتوقف على النظر

وعدمه في ذلك التعريف ايضا بالقياس الى الغير اعني خصوص حال العالم كما

في التحصيل فالمآل واحد فتامل **قوله** وجود العرض اه اعلم ان الجمهور ذهبوا الى

ان وجود العرض في نفسه هو غير الحلول والوجود الرابطي الذي هو نسبة مخصوصة

بينه وبين موضوعه والاوصاف الانتزاعية وجودية كانت او عدمية متشاركة

الافراد في هذه الارتباط وان لم يكن لها وجود في انفسها الا الامور العامة كالوجود

والامكان ونحوهما قالوا ان مناط صدق الحمل بالعرض في الاوصاف مطلقا غير الامور

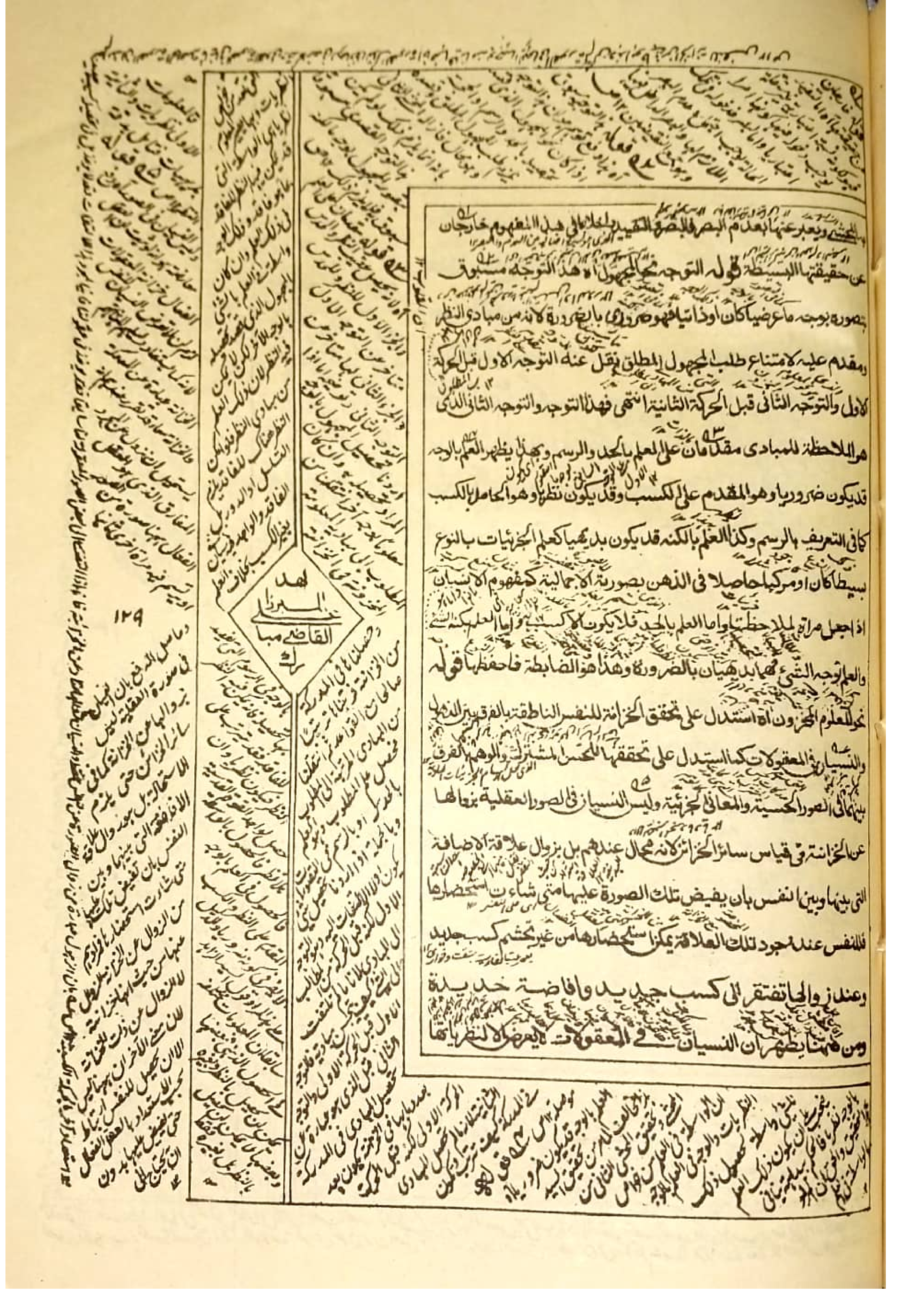
العامة هو الوجود الرابطي المسمى بالحلول والقيام وهذا الارتباط مناط وجود الصفة

في ظرف الاتصاف سواء كان ذلك الوجود بحسب حالها في نفسها كما في الاعراض او بحسب



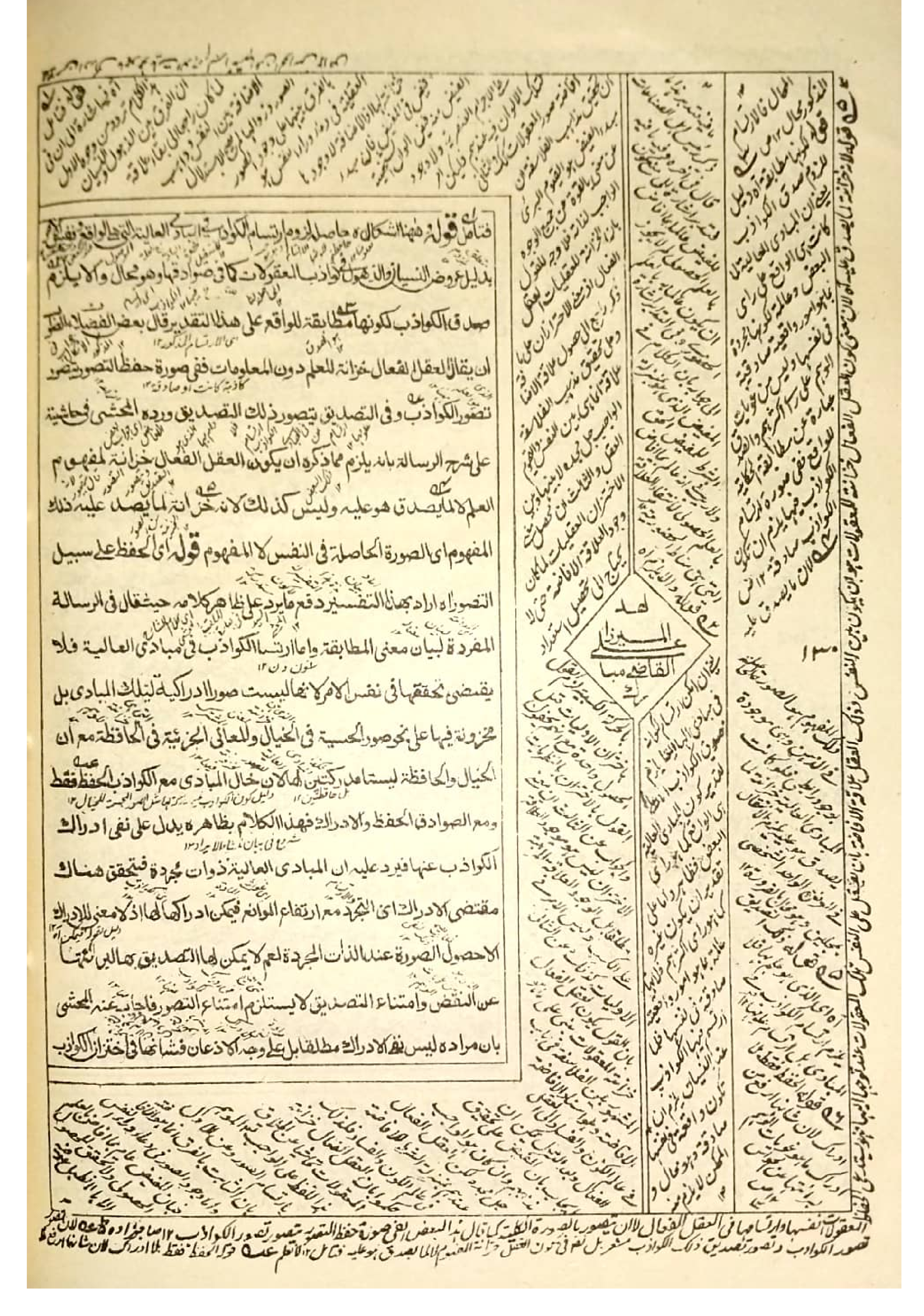
بقية الحواشى من الصفحة (١٢٧)

حال الموصوف بان يكون وجود الموصوف فى ذلك الظرف على حيثية زائدة بها يصح انتزاع
الصفة عنه فالوجود فى نفسه من لوازم صدق الحمل فى الاعراض خاصة دون غيرها
يمتاز مصداقها عن مصداق غيرها كالا فريد اعمى وثوب ابيض تشاركان فى متصل
واما الامور العامة فلها خلط بحث مع موصوفاتها بمعنى انها لا يحاذى بها امر اخر فى
الموضوع زائدا على وجوده فى ظرف الاتصاف حتى اذا انتزعنا عنها الوجود والامكان
يبطل ذاته فلم يبق موجود فليس لها حلول فى الموضوع بخلاف نحو الزوجية والكلية
والفوقية والعمى والبياض اذ لابد فيهما من حيثية تقييدية زائدة على وجود موضوعها
واما الشيخ واتباعه من المحققين فقد ذهبوا الى ان وجود الاعراض فى نفسها هو
وجودها لموضوعاتها وليس الحلول غير ذلك الوجود فى نفسه بل هو باعتبار
كونه للموضوع بان يكون الموضوع واسطة فى الثبوت كما حققه فى موضعه **قوله**
ان النظر معتبر فى عنوان القسم الثانى اه اى النظرى المعتبر فيه النظر والنسبة اليه
بخلاف القسم الاول اعنى البديهى واما مفهومهما فاعتبر النظر فى احدهما وجودا وهو تعريف
القسم الثانى وفى الاخر عدما وهو تعريف القسم الاول **قوله** وخروجه عنهما جواب
سوال مقدر تقدير السوال ان النظر خارج عن حقيقتيهما اما البديهى فلانه
معتبر فيه عدما واما النظرى فلان النظر معد لحصوله فى الذهن ولا يدوم
وجوده مع وجود النظرى والجزء لا ينفك عن الكل فى شئ من الازمنة
والظروف فكيف يكون جزء المفهومهما والجواب ان الخروج عن حقيقة لا ينافى
الدخول فى المفهوم اذ فرق بين جزء الشئ وجزء مفهومه بناء على ان للمفهوم
قد يكون عرضيا للشئ الا ترى ان العمى حالة بسيطة كما يصرح

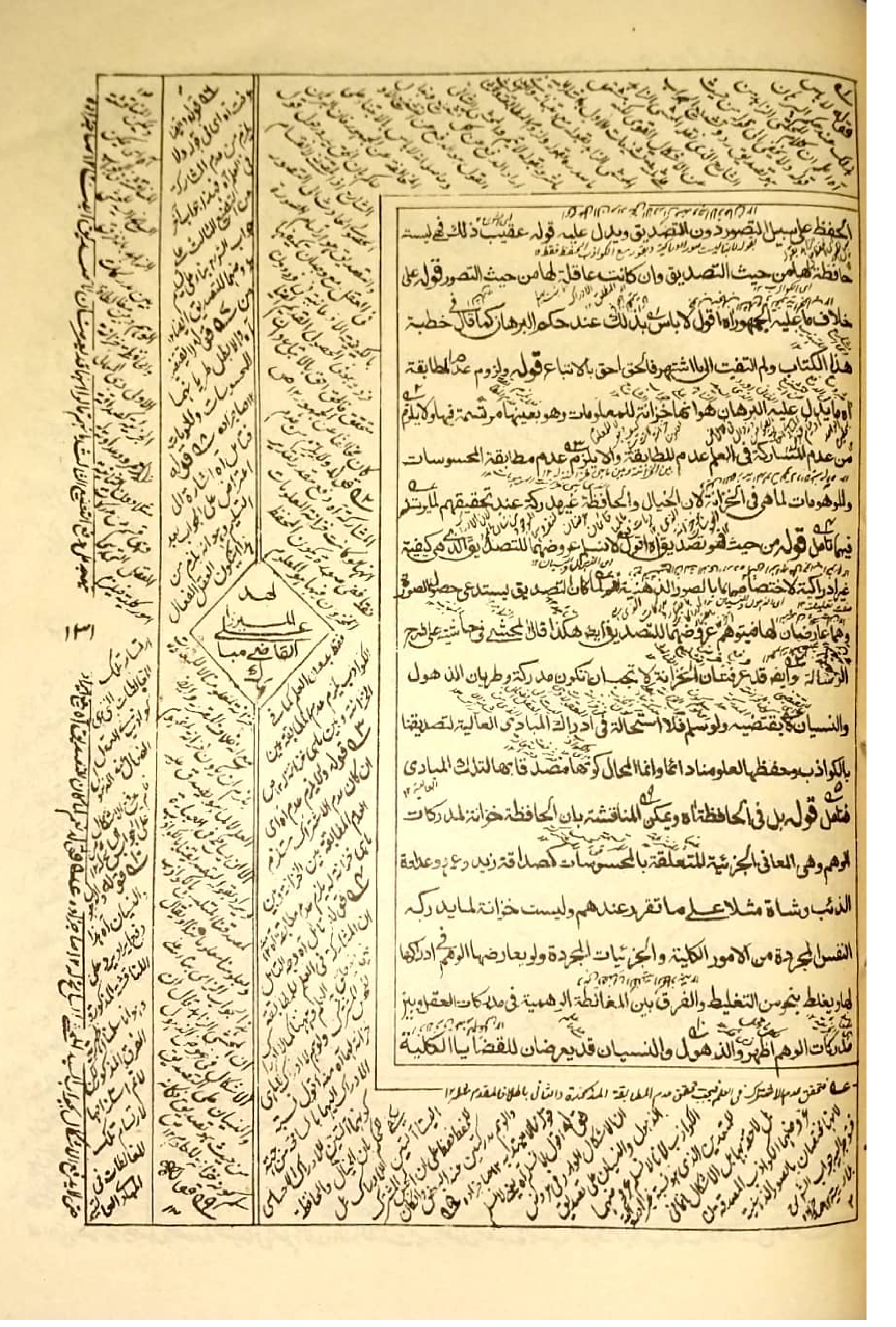


والحس ويعبر عنها بعدم البصر فالتصور التكيّر بالخلافي هذا المفهوم خارج عن حقيقتها البسيطة **قوله** التوجه نحو المجهول اه هذا التوجه مسبوق بتصوره بوجه ما عرضيا كان او ذاتيا فهو ضروري بالضرورة لانه من مبادي النظر مقدم عليه لامتناع طلب المجهول المطلق نقل عنه التوجه الاول قبل الحركة الاولى والتوجه الثاني قبل الحركة الثانية انتهى فهذا التوجه والتوجه الثاني الذي هو الملاحظة للمبادي مقدمان على العلم بالحد والرسم وبهذا يظهر ان العلم بالوجه قد يكون ضروريا وهو المقدم على الكسب وقد يكون نظريا وهو الحاصل بالكسب كما في التعريف بالرسم وكذا العلم بالكنه قد يكون بديهيا كعلم الجزئيات بالنوع بسيطا كان او مركبا حاصلا في الذهن بصورته الاجمالية كمفهوم الانسان اذ اجمل مراتب الملاحظة واما العلم بالحد فلا يكون الا كسبيا واما العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فهما بديهيان بالضرورة وهذا هو الضابطة فاحفظها **قوله** نحو العلوم المخزونة اه استدل على تحقق الخزانة للنفس الناطقة بالفرق بين الذهول والنسيان في المعقولات كما استدل على تحققها للحس المشترك والوهم بالفرق بينهما في الصور الحسية والمعاني الجزئية وليس النسيان في الصور العقلية بزوالها عن الخزانة في قياس سائر الخزائن لانه محال عندهم بل بزوال علاقة الاضافة التي بينها وبين النفس بان يفيض تلك الصورة عليها متى شاءت استحضارها فللنفس عند وجود تلك العلاقة يمكن استحضارها من غير تجشم كسب جديد وعند زوالها تفتقر الى كسب جديد وافاضة جديدة ومن هٰهنا يظهر ان النسيان في المعقولات لا يعرض الا لنظرياتها

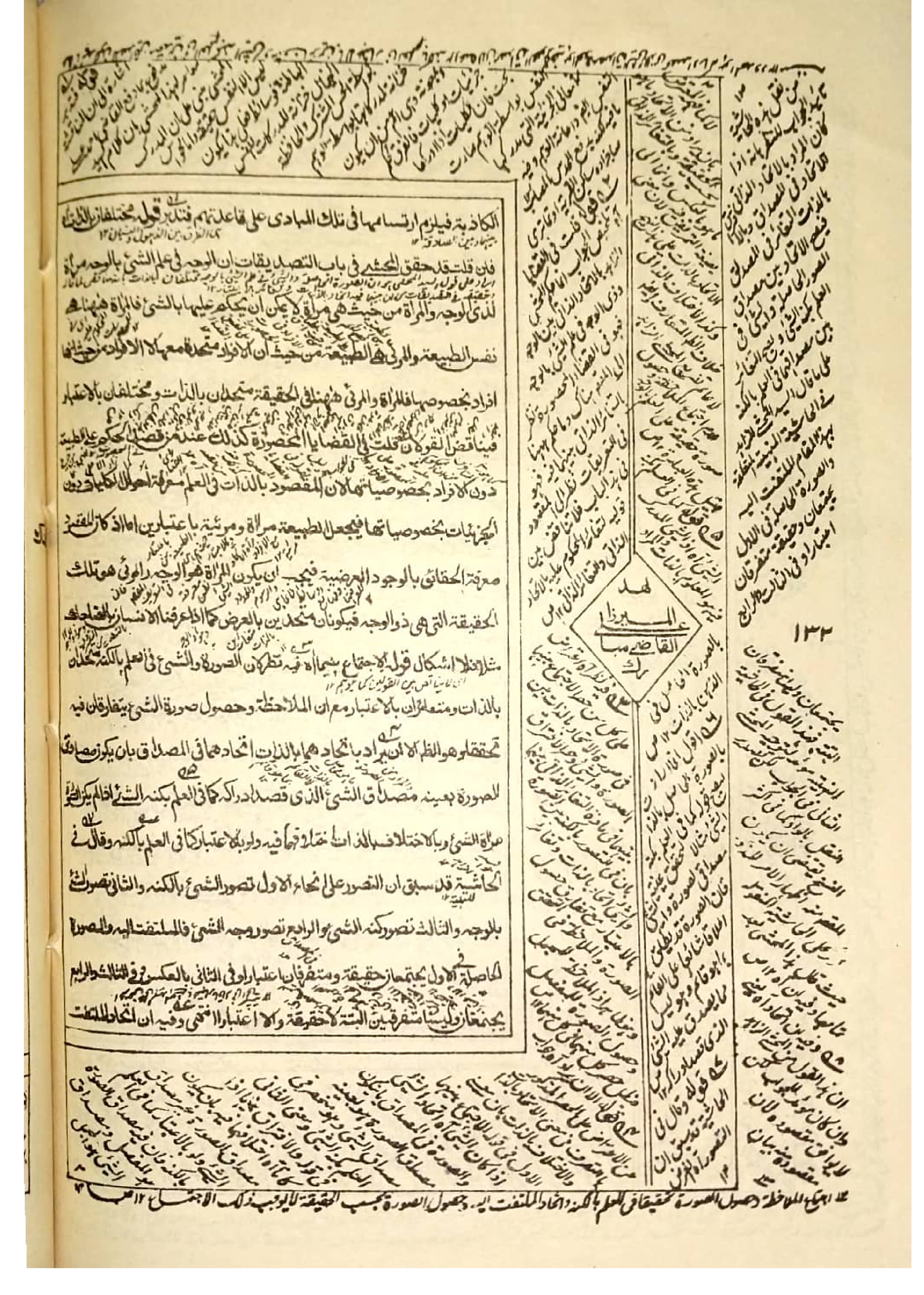
١٢٩



فتامل **قوله** فههنا اشكال ٥ حاصله لزوم ارتسام الكواذب فى المبادى العالية التى هى الواقع نفسه بدليل عروض النسيان والذهول للكواذب المعقولات كما فى صوادقها وهو محال والا يلزم صدق الكواذب لكونها مطابقة للواقع على هذا التقدير قال بعض الفضلاء للتفصى ان يقال العقل الفعال خزانة للعلم دون المعلومات ففى صورة حفظ التصور تصور تصور الكواذب وفى التصديق يتصور ذلك التصديق ورده المحشى فى حاشية على شرح الرسالة بانه يلزم مماذكره ان يكون العقل الفعال خزانة لمفهوم العلم لا لما يصدق هو عليه وليس كذلك لانه خزانة لما يصدق عليه ذلك المفهوم اى الصورة الحاصلة فى النفس لا المفهوم **قوله** اى الحفظ على سبيل التصور ٥ اراد بهذا التفسير دفع مايرد على ظاهر كلامه حيث قال فى الرسالة المفردة لبيان معنى المطابقة واما ارتسام الكواذب فى مبادى العالية فلا يقتضى تحققها فى نفس الامر لانها ليست صورا ادراكية لتلك المبادى بل مخزونة فيها على نحو صور الحسية فى الخيال وللمعانى الجزئية فى الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليستا مدركتين لها لان حال المبادى مع الكواذب الحفظ فقط ومع الصوادق الحفظ والادراك فهذا الكلام بظاهره يدل على نفى ادراك الكواذب عنها فيرد عليه ان المبادى العالية ذوات مجردة فيتحقق هناك مقتضى الادراك اى التجرد مع ارتفاع الموانع فيمكن ادراكها لها اذ لا معنى للادراك الا حصول الصورة عند الذات المجردة نعم لا يمكن لها التصديق بها لبراءتها عن النقص وامتناع التصديق لا يستلزم امتناع التصور فاجاب عنه المحشى بان مراده ليس نفى الادراك مطلقا بل على وجه الاذعان فشانها فى اختزان الكواذب

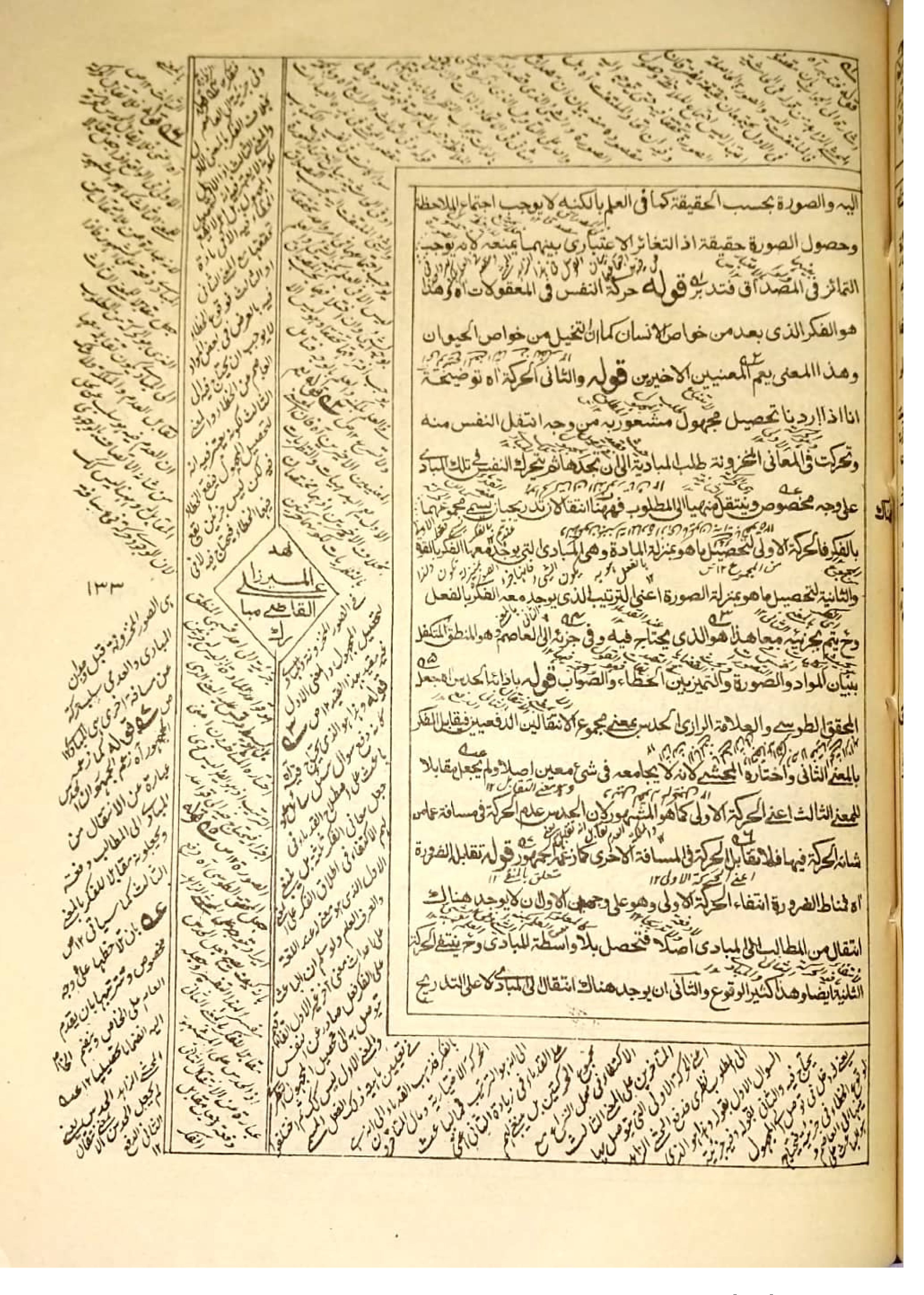


الحفظ على سبيل التصور دون التصديق ويدل عليه قوله عقيب ذلك فهي ليست حافظة لها من حيث التصديق وان كانت عاقلة لها من حيث التصور قوله على خلاف ما عليه الجمهور اه اقول لا بأس بذلك عند حكم البرهان كما قال في خطبة هذا الكتاب ولم التفت الى ما اشتهر فالحق احق بالاتباع قوله ولزوم عدم المطابقة اه ما يدل عليه البرهان هو انها خزانة للمعلومات وهو بعينها مرتسمة فيها ولا يلزم من عدم المشاركة في العلم عدم المطابقة والا يلزم عدم مطابقة المحسوسات والموهومات لما هي في الخزانة لان الخيال والحافظة غير مدركة عند تحقيقهم لما يرتسم فيها تأمل قوله من حيث هو تصديق اه اقول لا نسلم عروضهما للتصديق الذي هو كيفية غير ادراكية لاختصاصهما بالصور الذهنية نعم لما كان التصديق يستدعي حصول الصورة وهما عارضان لها فيتوهم عروضهما للتصديق ايضا هكذا قال المحشي في حاشية على شرح الرسالة وايضا قد عرفت ان الخزانة لا يجب ان تكون مدركة وطريان الذهول والنسيان لا يقتضيه ولو سلم فلا استحالة في ادراك المبادي العالية لتصديقنا بالكواذب وحفظها العلوم اذا ثمة وانما المحال كونها مصدقا بها لتلك المبادي فتأمل قوله بل في الحافظة اه ويمكن المناقشة بان الحافظة خزانة لمدركات الوهم وهي المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة الذئب وشاة مثلا على ما تقرر عندهم وليست خزانة لما يدركه النفس المجردة من الامور الكلية والجزئيات المجردة ولو يعارضها الوهم في ادراكها لها او يغلط بنحو من التغليط والفرق بين المغالطة الوهمية في مدركات العقل وبين مدركات الوهم اظهر والذهول والنسيان قد يعرضان للقضايا الكلية



الكاذبة فيلزم ارتسامها في تلك المبادي على قاعدتهم فتدبر قوله مختلفان بالذات

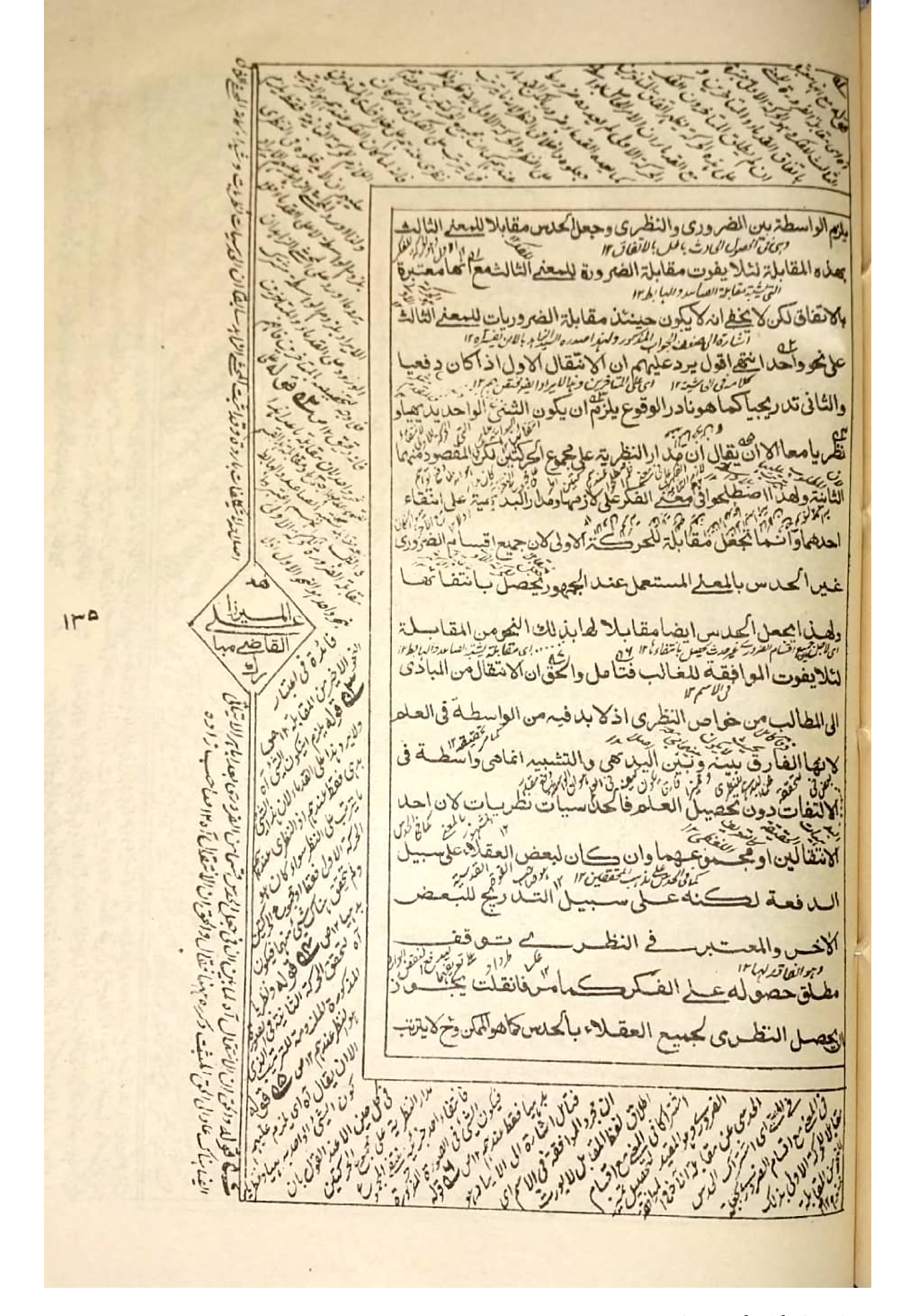
فان قلت قد حقق المحشي في باب التصديقات ان الوجه في علم الشيء بالوجه مرآة
لذي الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان يحكم عليها بالشيء فالمرآة ههنا هي
نفس الطبيعة والمرئي هي الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها
افراد بخصوصها فالمرآة والمرئي ههنا في الحقيقة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
فيناقض لقوله ان قلت في القضايا المحصورة كذلك عندهم قصد الحكم على الطبيعة
دون الافراد بخصوصياتها لان المقصود بالذات في العلم معرفة احوال الكليات دون
الجزئيات بخصوصياتها فيجعل الطبيعة مرآة ومرئية باعتبارين اما اذا كان المقصود
معرفة الحقائق بالوجوه العرضية فيجب ان يكون المرآة هو الوجه والمرئي هو تلك
الحقيقة التي هي ذو الوجه فيكونان متحدين بالعرض كما اذا عرفنا الانسان بالضاحك
مثلا فلا اشكال قوله لا اجتماع بينهما اه فيه نظر لان الصورة والشيء في العلم بالكنه متحدان
بالذات ومتغايران بالاعتبار مع ان الملاحظة وحصول صورة الشيء يتفارقان فيه
تحققا هو الظاهر الا ان يراد باتحادهما بالذات اتحادهما في المصداق بان يكون مصداق
للصورة بعينه مصداق الشيء الذي قصد ادراكه كما في العلم بكنه الشيء اذا لم يكن الوجه
مرآة الشيء وبالاختلاف بالذات تخالفهما فيه ولو بالاعتبار كما في العلم بالكنه وقال في
الحاشية قد سبق ان التصور على انحاء الاول تصور الشيء بالكنه والثاني تصوره
بالوجه والثالث تصور كنه الشيء بوجهه والرابع تصور وجه الشيء فالملتفت اليه والصورة
في الاول يجتمعان حقيقة ومتفرقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث والرابع
يجتمعان وليسا متفرقين البتة لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى وفيه ان اتحاد الملتفت



اليه والصورة بحسب الحقيقة كما في العلم بالكنه لا يوجب اجتماع الملاحظة
وحصول الصورة حقيقة اذ التغاير الاعتباري بينهما يمنعه لا م توجب
التمائز في المصداق فتدبر **قوله** حركة النفس في المعقولات اه وهذا
هو الفكر الذي يعد من خواص الانسان كما ان التخيل من خواص الحيوان
وهذا المعنى يعم المعنيين الاخيرين **قوله** والثاني الحركة اه توضيحه
انا اذا اردنا تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقل النفس منه
وتحركت في المعاني المخزونة طلب المبادي الى ان يجدها ثم يتحرك النفس في تلك المبادي
على وجه مخصوص وينتقل منها الى المطلوب فههنا انتقالان تدريجيان يسمى مجموعهما
بالفكر فالحركة الاولى لتحصيل ما هو بمنزلة المادة وهي المبادي التي يوجد معها الفكر بالقوة
والثانية لتحصيل ما هو بمنزلة الصورة اعني الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل
وح يتم بجزئيه معا هذا هو الذي يحتاج فيه وفي جزئيه الى العاصم وهو المنطق المتكفل
ببيان المواد والصورة والتمييز بين الخطاء والصواب **قوله** بازائها الحدس فجعل
المحقق الطوسي والعلامة الرازي الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين فقابل الفكر
بالمعنى الثاني واختاره المحشي لانه لا يجامعه في شيء معين اصلا ولم يجعل مقابلا
للمعنى الثالث اعني الحركة الاولى كما هو المشهور لان الحدس عدم الحركة في مسافة عامة
شانها الحركة فيها فلا تقابل الحركة في المسافة الاخرى كما زعم الجمهور **قوله** تقابل الصورة
اه لمناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهو على وجهين الاول ان لا يوجد هناك
انتقال من المطالب الى المبادي اصلا فتحصل بلا واسطة للمبادي وح ينتفي الحركة
الثانية ايضا وهذا كثير الوقوع والثاني ان يوجد هنالك انتقال الى المبادي لا على التدريج



بل على وجه الدفعة وحينئذ يوجد الانتقال الثاني فان كان هذا ايضا على وجه الدفعة فيكون حدسا والا على وجه التدريج فيكون ضرورة وهذا نادر الوقوع ولهذا لم يعدوه من اقسام الضروريات **قوله** وقد اصطلح المتاخرون اه ذهب المتاخرون الى ان الفكر هو الترتيب الحاصل من الحركة الثانية اللازم لها لان حصول المطلوب من المبادي يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقالان فهما خارجان عن الفكر عندهم والحق ما ذهب اليه المحققون لان النظر والفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات والفعل المتوسط بينهما هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا للصناعة فيه مدخل تام فهو الفكر واما الترتيب فهو لازم له بواسطة الجزء الثاني **قوله** فيلزم الواسطة اه لان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهي ههنا متحققة فلا يكون ضروريا ومناط النظرية تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية وهي ههنا منتفية فلا يكون نظريا **قوله** لان يفسر الحدس اه وهذا المعنى هو المستعمل عند الجمهور في مقابلة الحركة الاولى مقابلة يشبه مقابلة الصاعد والهابط لانه انتقال من المبادي الى المطالب دفعة فيقابل عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادي ولو كان تدريجيا وانما قال يشبه لانه لم يوجد الهبوط ههنا لانه حركة ولا حركة في الحدس ولان الصعود والهبوط يكونان بالحركة الاينية وفي الحدس انتقال في المعقولات الا ان احد الانتقالين من المعلول الى العلة فيشبه الصعود والاخر من العلة الى المعلول فيشبه الهبوط قال في الحاشية فسر الحدس بذلك لئلا يلزم



يلزم الواسطة بين الضروری والنظری وجعل الحدس مقابلا للمعنی الثالث

بهذه المقابلة لئلا يفوت مقابلة الضرورة للمعنی الثالث مع انها معتبرة

بالاتفاق لكن لا يخفی انه لا يكون حينئذ مقابلة الضروريات للمعنی الثالث

علی نحو واحد انتهی اقول يرد عليهم ان الانتقال الاول اذا كان دفعيا

والثانی تدريجيا كما هو نادر الوقوع يلزم ان يكون الشیء الواحد بديهيا و

نظريا معا الا ان يقال ان مدار النظرية علی مجموع الحركتين لكن المقصود منهما

الثانية ولهذا اصطلحوا فی معنی الفكر علی لازمها ومدار البديهية علی انتفاء

احدهما وانما تجعل مقابلة للحركة الاولی لان جميع اقسام الضروری

غير الحدس بالمعنی المستعمل عند الجمهور تحصل بانتفائها

ولهذا يجعل الحدس ايضا مقابلا لها بذلك النحو من المقابلة

لئلا يفوت الموافقة للغالب فتامل والحق ان الانتقال من المبادی

الی المطالب من خواص النظری اذ لا بد فيه من الواسطة فی العلم

لانها الفارق بينه وبين البديهی والتشبيه انما هی واسطة فی

الالتفات دون تحصيل العلم فالحدسيات نظريات لان احد

الانتقالين او مجموعهما وان كان لبعض العقلاء علی سبيل

الدفعة لكنه علی سبيل التدريج للبعض

الاخر والمعتبر فی النظری توقف

مطلق حصوله علی الفكر كما مر فانقلت يجوز

ان يحصل النظری لجميع العقلاء بالحدس كما هو الممكن وح لا يترتب

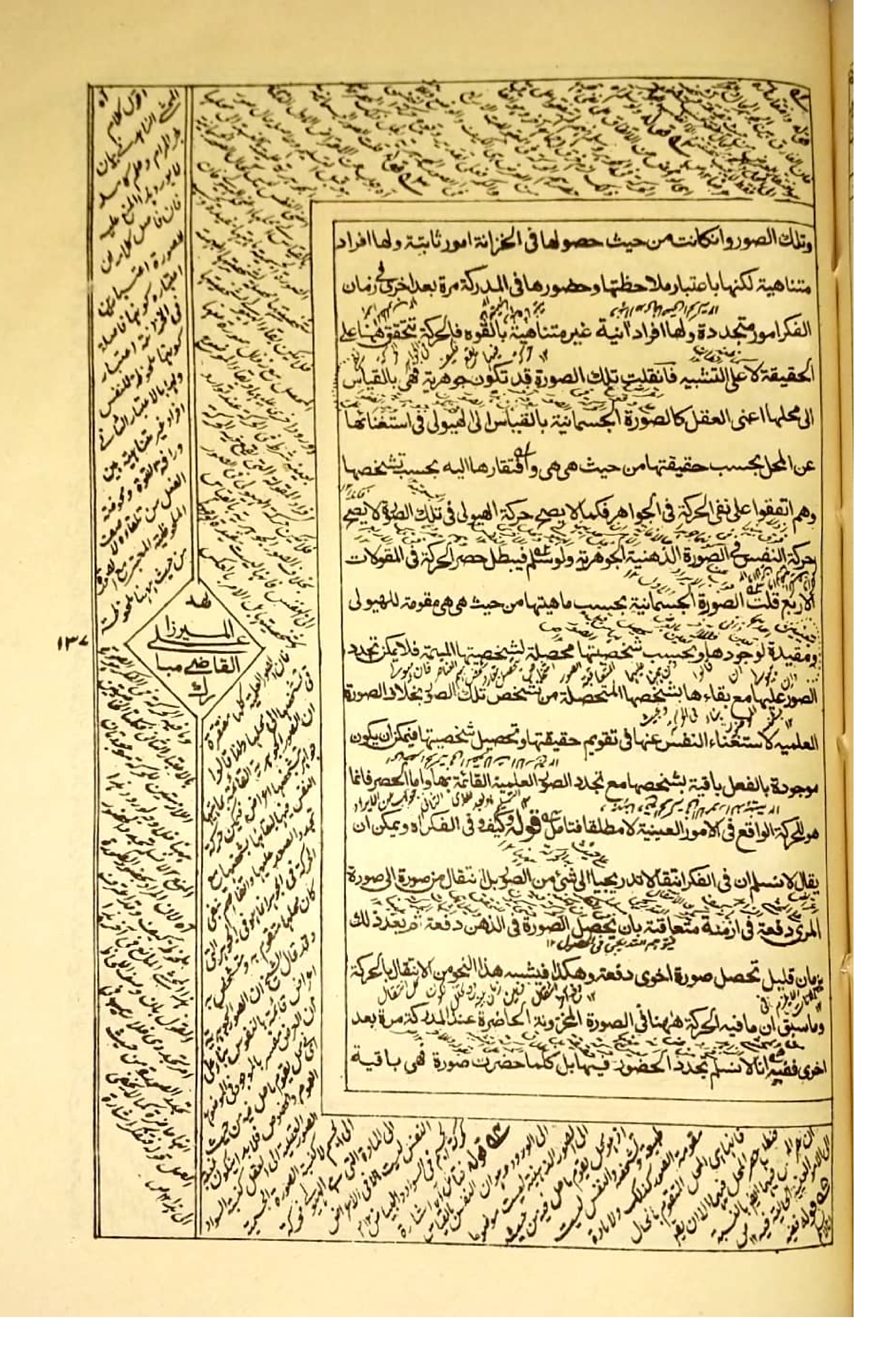


مطلق حصوله على الفكر مع وجود الواسطة وهي المبادي المرتبة الحاصلة دفعة

قلت لما اعتبر في البديهي سلب التوقف كليا بحسب الحقيقة بان لا يتوقف شيء من افراد حصوله محققا كان او مقدرا على النظر كان المعتبر في النظري الايجاب الجزئي بحسب الحقيقة بان يتوقف شيء منها عليه ولو كان مقدرا والحصول بالنظري يمتنع ان يحصل بغيره فكلما تحقق ذلك الحصول المقدر الممكن فلا يتحقق الا بالنظر فحصول الافراد المحققة بالحدس كما هو المفروض لا ينافي النظرية فتامل

قوله كالمترادف للفكر اه المشهور انهما مترادفان وقيل الفكر هو الانتقال المذكور والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن ذلك الانتقال فهما متغايران بالذات واما المحشي فيقول بالتغاير الاعتباري لانهما عبارتان عن الحركة المخصوصة الا ان ملاحظة ما فيه الحركة معتبر في النظر دون الفكر قوله لان الحركة يقتضي اه توضيحه ان مقتضى الحركة ان يحصل للمتحرك في كل آن فرض من زمان الحركة مما يقع فيه الحركة غير ما هو حاصل له في الآن السابق واللاحق والانات المفروضة غير متناهية فكذلك تلك الافراد فيكون له في زمان الحركة حالة متوسطة بين القوة والفعل من المقولات التي يقع فيها الحركة ولا يكون ما دام الحركة شيء من افرادها الآنية موجودة والا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين او الترجيح بلا مرجح وما يقع فيه الحركة الفكرية علوم متناهية موجودة بالفعل سيما في الحركة الثانية فاطلاق الحركة على الفكر على سبيل التشبيه بالنظر الى ان تلك العلوم تحصل شيئا بعد شيء على وجه التعاقب في ازمنة متعاقبة قوله انت خبير اه توضيحه ان ما يقع فيه الحركة هي صور المخزونة الحاضرة عند المدرك مرة بعد اخرى

لهد الميرزا على القاضي مبارك



وتلك الصور وانكانت من حيث حصولها فى الخزانة امور ثابتة ولها افراد

متناهية لكنها باعتبار ملاحظتها وحضورها فى المدركة مرة بعد اخرى فى زمان

الفكر امور متجددة ولها افراد آنية غير متناهية بالقوه فالحركة تحقق فيها على

الحقيقة لا على التشبيه فانقلت تلك الصورة قد تكون جوهرية فهى بالقياس

الى محلها اعنى العقل كالصورة الجسمانية بالقياس الى الهيولى فى استغنائها

عن المحل بحسب حقيقتها من حيث هى هى وافتقارها اليه بحسب تشخصها

وهم اتفقوا على نفى الحركة فى الجواهر فكما لا يصح حركة الهيولى فى تلك الصور لا يصح

حركة النفس فى الصورة الذهنية الجوهرية ولو سلم فيبطل حصر الحركة فى المقولات

الاربع قلت الصورة الجسمانية بحسب ماهيتها من حيث هى هى مقومة للهيولى

ومقيدة لوجودها وبحسب تشخصها محصلة لتشخصها البتة فلا يمكن تجدد

الصور عليها مع بقاءها بتشخصها المتحصلة من تشخص تلك الصور بخلاف الصورة

العلمية لاستغناء النفس عنها فى تقويم حقيقتها وتحصيل تشخصها فيمكن ان يكون

موجودة بالفعل باقية بتشخصها مع تجدد الصور العلمية القائمة بها واما الحصر فانما

هو للحركة الواقع فى الامور العينية لا مطلقا فتامل قوله وكيفية فى الفكر ويمكن ان

يقال لا نسلم ان فى الفكر انتقالا تدريجيا الى شئ من الصور بل انتقال من صورة الى صورة

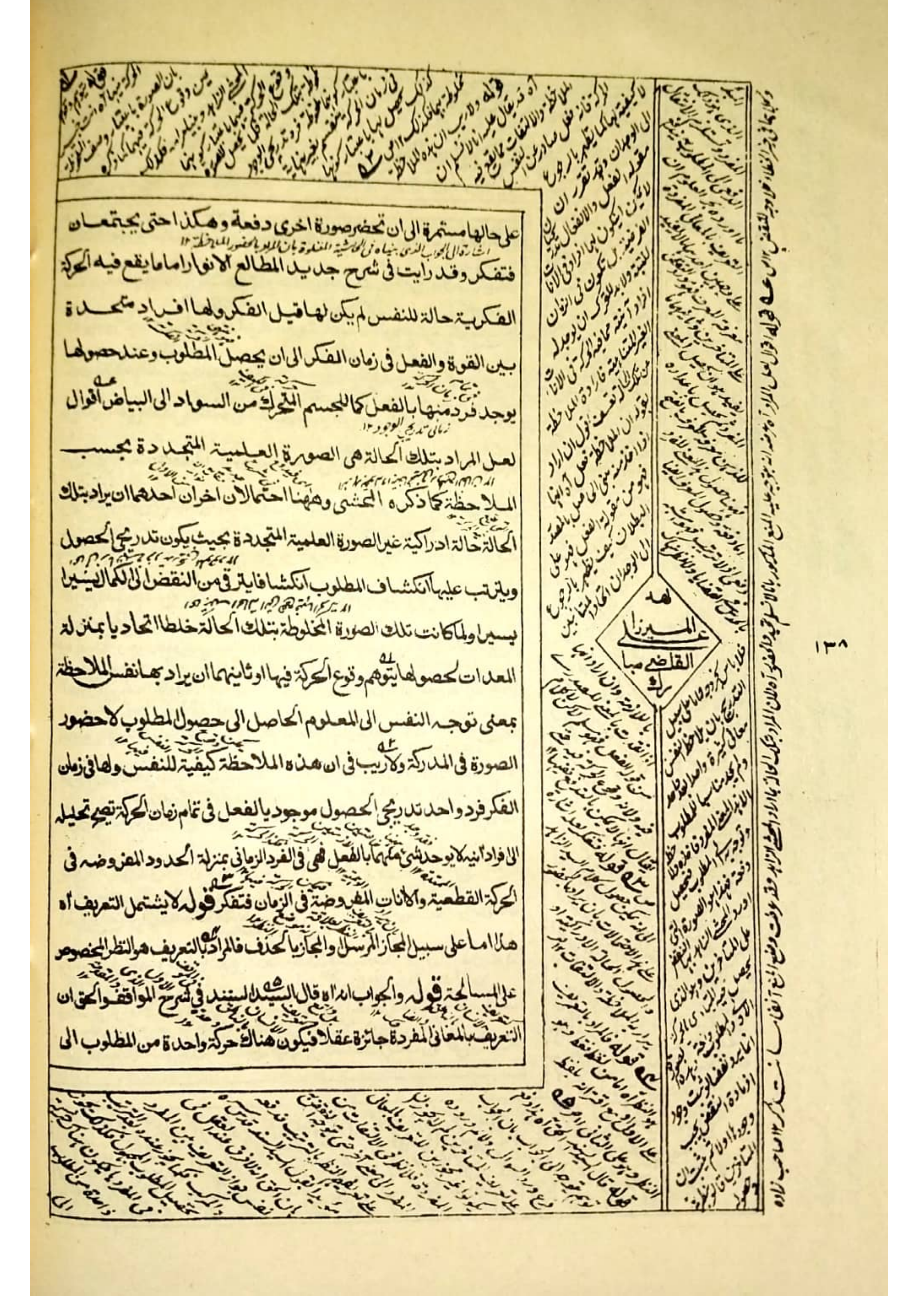
اخرى دفعة فى ازمنة متعاقبة بان تحصل الصورة فى الذهن دفعة ثم بعد ذلك

بزمان قليل تحصل صورة اخرى دفعة وهكذا فيشبه هذا النحو من الانتقال بالحركة

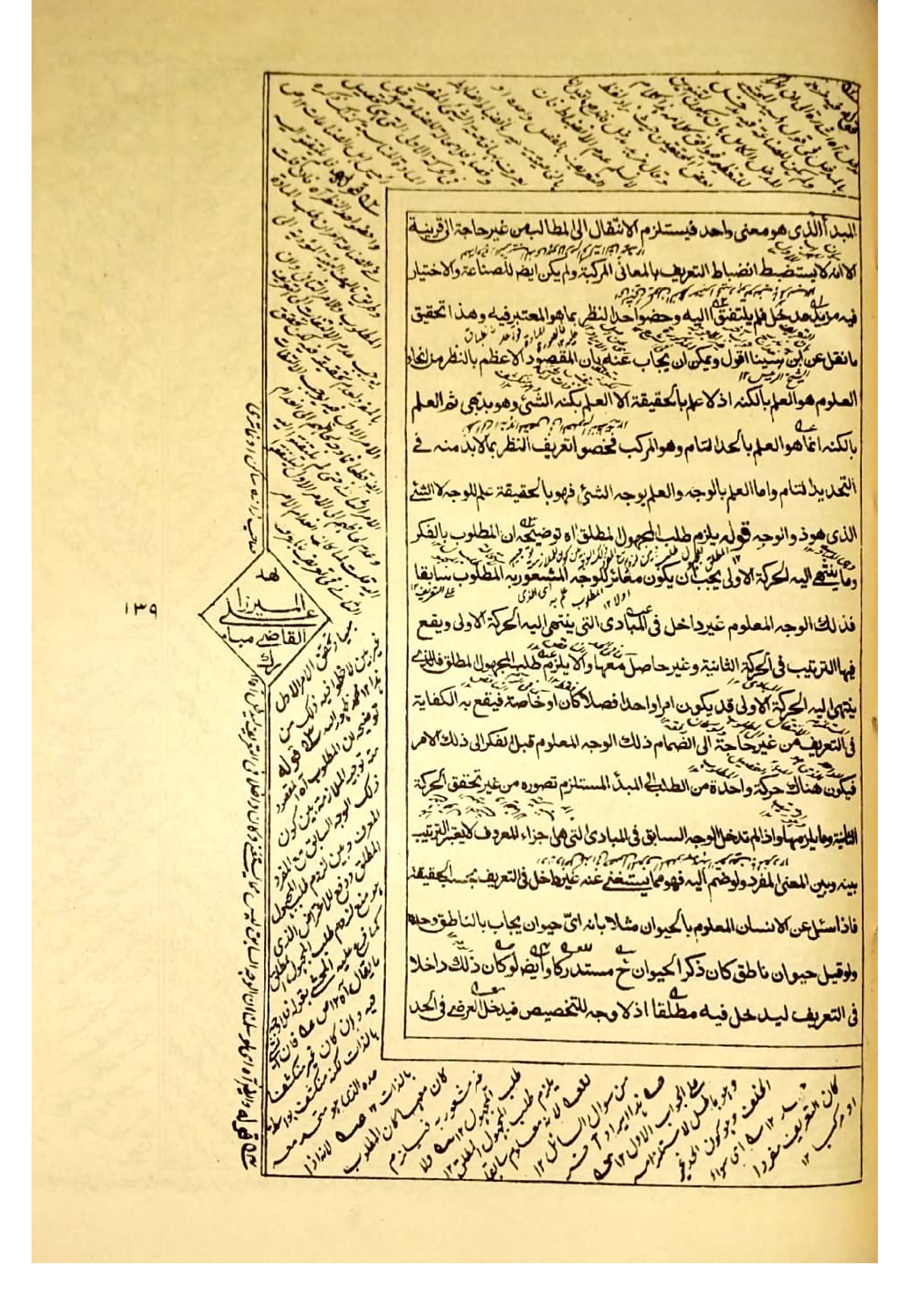
وما سبق ان ما فيه الحركة ههنا فى الصورة المخزونة الحاضرة عند المدركة مرة بعد

اخرى ففيه انا لا نسلم تجدد الحضور فيها بل كلما حضرت صورة فهى باقية

١٣٧



على حالها مستمرة الى ان تحضر صورة اخرى دفعة وهكذا حتى يجتمعان
فتفكر وقد رايت في شرح جديد المطالع الانوار اما ما يقع فيه الحركة
الفكرية حالة للنفس لم يكن لها قبيل الفكر ولها افراد متجددة
بين القوة والفعل في زمان الفكر الى ان يحصل المطلوب وعند حصولها
يوجد فرد منها بالفعل كالجسم المتحرك من السواد الى البياض اقول
لعل المراد بتلك الحالة هي الصورة العلمية المتجددة بحسب
الملاحظة كما ذكره المحشي وههنا احتمالان اخران احدهما ان يراد بتلك
الحالة حالة ادراكية غير الصورة العلمية المتجددة بحيث يكون تدريجي الحصول
ويترتب عليها انكشاف المطلوب انكشافا فايترقى من النقص الى الكمال يسيرا
يسيرا ولما كانت تلك الصورة المخلوطة بتلك الحالة خلطا اتحاديا بمنزلة
المعدات لحصولها يتوهم وقوع الحركة فيها وثانيهما ان يراد بها نفس الملاحظة
بمعنى توجه النفس الى المعلوم الحاصل الى حصول المطلوب لا حضور
الصورة في المدركة ولا ريب في ان هذه الملاحظة كيفية للنفس ولها في زمان
الفكر فرد واحد تدريجي الحصول موجود بالفعل في تمام زمان الحركة تصح تحليله
الى افراد آنية لا يوجد شئ منهما بالفعل فهي في الفرد الزماني بمنزلة الحدود المفروضة في
الحركة القطعية والآنات المفروضة في الزمان فتفكر **قوله** لا يشتمل التعريف اه
هذا اما على سبيل المجاز المرسل والمجاز بالحذف فالمراد بالتعريف هو النظر المخصوص
على المسامحة **قوله** والجواب انه اه قال السيد السند في شرح المواقف والحق ان
التعريف بالمعاني المفردة جائزة عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى



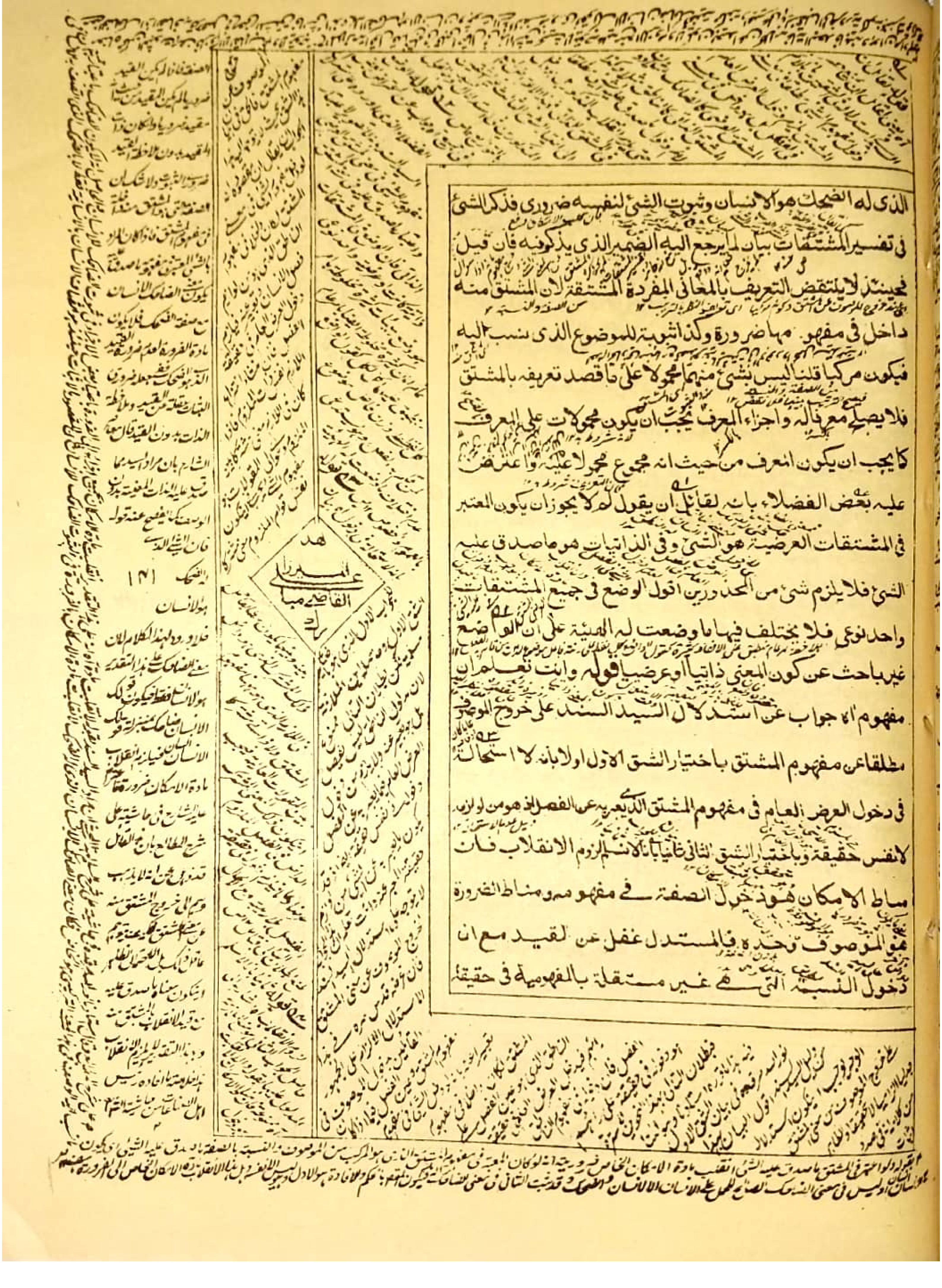
المبدأ الذی هو معنی واحد فیستلزم الانتقال الی المطالب من غیر حاجة الی قرینة
الا انه لا یستضبط انضباط التعریف بالمعانی المرکبة ولم یکن ایض للصناعة والاختیار
فیه مزید مدخل فلم یلتفت الیه وحضوا حد النظر بما هو المعتبر فیه وهذا تحقیق
ما نقل عن ابن سینا اقول ویمکن ان یجاب عنه بان المقصود الاعظم بالنظر من انحاء
العلوم هو العلم بالکنه اذ لا علم بالحقیقة الا العلم بکنه الشیٔ وهو بدیهی ثم العلم
بالکنه انما هو العلم بالحد التام وهو المرکب فخصوا تعریف النظر بما لا بد منه فی
التحدید التام واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشیٔ فهو بالحقیقة علم للوجه لا الشیٔ
الذی هو ذو الوجه قوله یلزم طلب المجهول المطلق اه توضیحه ان المطلوب بالفکر
وما ینتهی الیه الحرکة الاولی یجب ان یکون مغایرا للوجه المشعور به المطلوب سابقا
فذلک الوجه المعلوم غیر داخل فی المبادی التی ینتهی الیه الحرکة الاولی ویقع
فیها الترتیب فی الحرکة الثانیة وغیر حاصل معها والا یلزم طلب المجهول المطلق فالذی
ینتهی الیه الحرکة الاولی قد یکون امرا واحدا فصلا کان او خاصة فیقع به الکفایة
فی التعریف من غیر حاجة الی انضمام ذلک الوجه المعلوم قبل الفکر الی ذلک الامر
فیکون هناک حرکة واحدة من المطالب الی المبدأ المستلزم تصوره من غیر تحقق الحرکة
الثانیة وما یلزمها واذا لم تدخل الوجه السابق فی المبادی التی هی اجزاء المعرف لا یعتبر الترتیب
بینه وبین المعنی المفرد ولو ضم الیه فهو مما یستغنی عنه غیر داخل فی التعریف بحسب الحقیقة
فاذا سئل عن الانسان المعلوم بالحیوان مثلا بانه ای حیوان یجاب بالناطق وحده
ولو قیل حیوان ناطق کان ذکر الحیوان خ مستدرکا وایض لو کان ذلک داخلا
فی التعریف لیدخل فیه مطلقا اذ لا وجه للتخصیص فیدخل العرض فی الحد



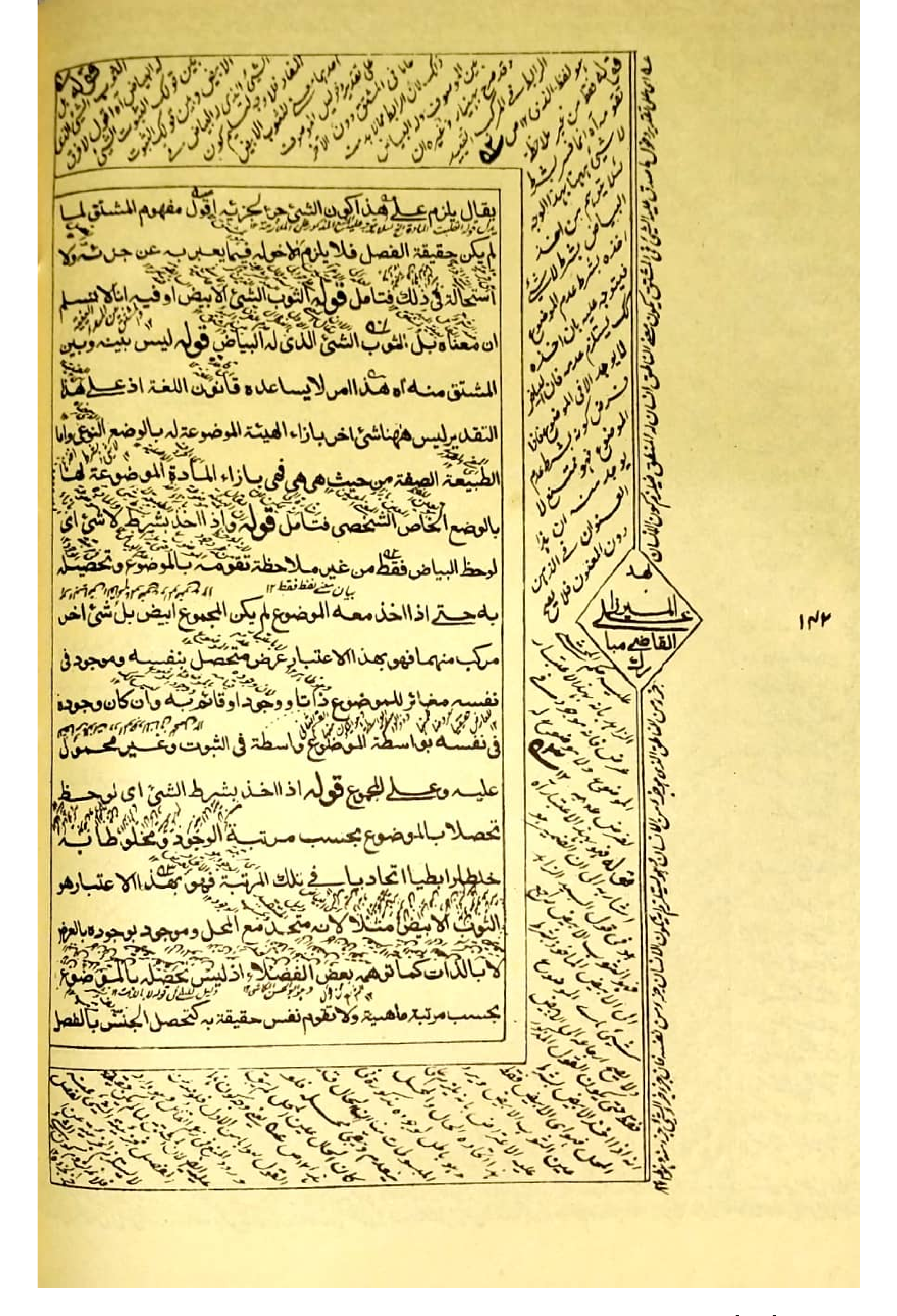
التام اذا كان ذلك الوجه عرضيا او يلزم اعتبار جزء واحد مرتين اذا كان
جنسا بعيدا مثلا فلا يتجه ما يقال لا نسلم طلب المجهول المطلق لامشعورية
قبل التعريف بجزء المعرف ثم بانضمام الجزء الاخر الحاصل بالفكر اليه يحصل
المعرف التام كما اذا اردنا تعريف الانسان المعلوم بالحيوان مثلا فيحصل لنا
الناطق بالفكر وقيدنا الحيوان به يحصل الحد التام الموصل الى المعرفة بالكنه
ويحصل الترتيب ايضا بين الوجه السابق اعني الحيوان وبين المعنى المفرد اعني الناطق
وهكذا يمكن بين الجنس البعيد اذا علم سابقا والفصل القريب والخاصة فتفكر
قوله وكذا لا ترتيب اه المراد بالترتيب ههنا تقييد احدهما بالاخر بحيث يصير الاخر
محصلا له ومتحدا معه بالذات او بالعرض والقرينة مع مفهوم المشتق ليست
كذلك وكذا الصفة والنسبة بالقياس الى الذات قوله الاولى مركب اه ذهب
اهل العربية الى ان صيغة المشتق تدل بالوضع بمادتها على الصفة
وهيئتها على الذات المبهمة والنسبة فتلك الصيغة عندهم موضوعة
لمجموع الذات والصفة والنسبة بينهما قوله انه مركب من المشتق
منه اه قال السيد السند في حاشية على العضدي ان لفظ ضارب
مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما تصف به
وهذا الكلام بظاهره يدل على دخول الموصوف عاما في مفهومه لكنه رح
في حاشية على شرح المطالع ان مفهوم الشيء لا يعتبر في معنى
الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في مفهوم
المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء

الميرزا على القاضي مبارك

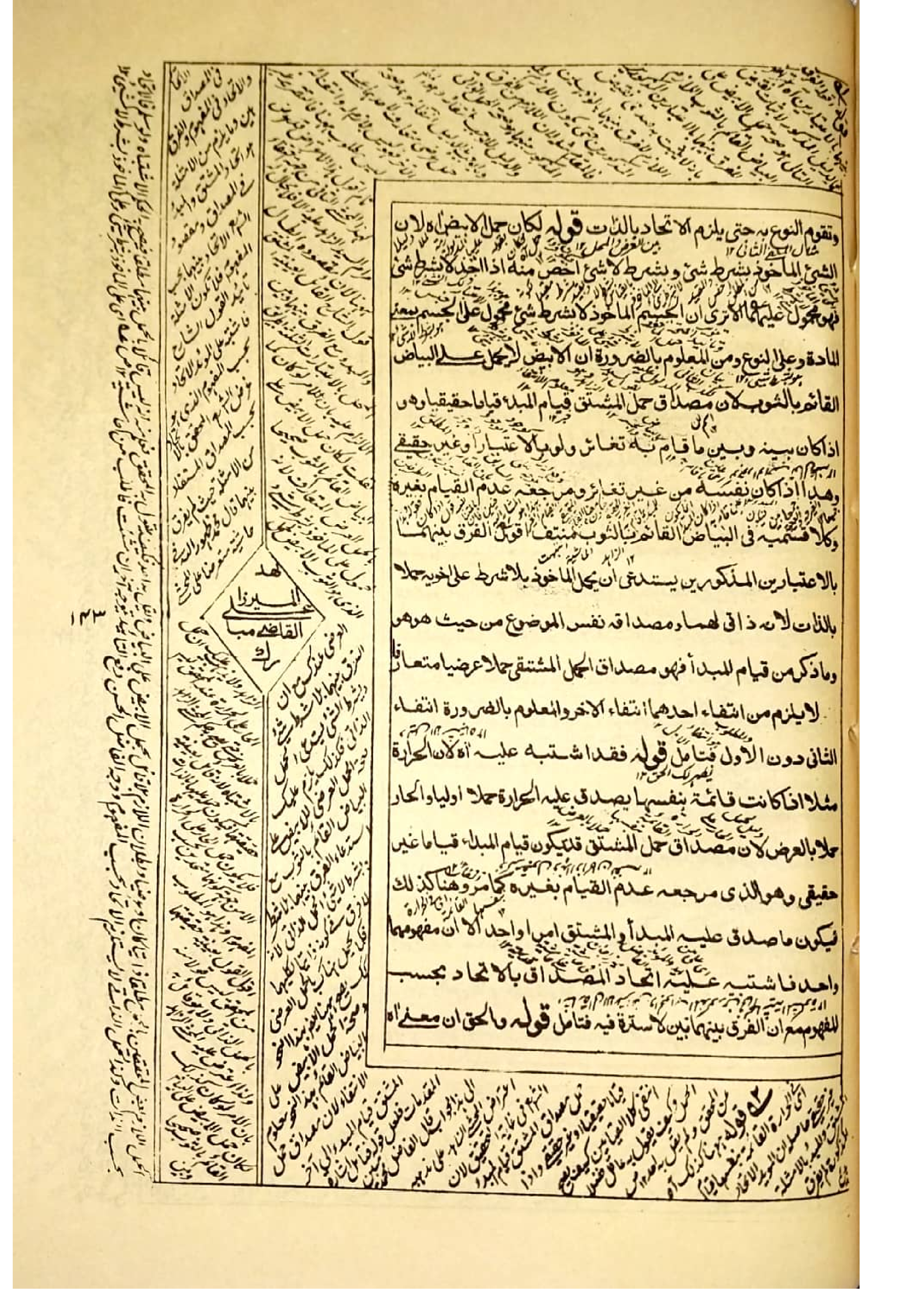
عه السهم في قوام فلان الفصل يكون داخلا في حقيقة ما هو فصل له والمركب من العرض العام الذي هو خارج من حقيقة الشيء يكون لا محالة خارجا من قوام الحقيقة ١٢ حسان ملا



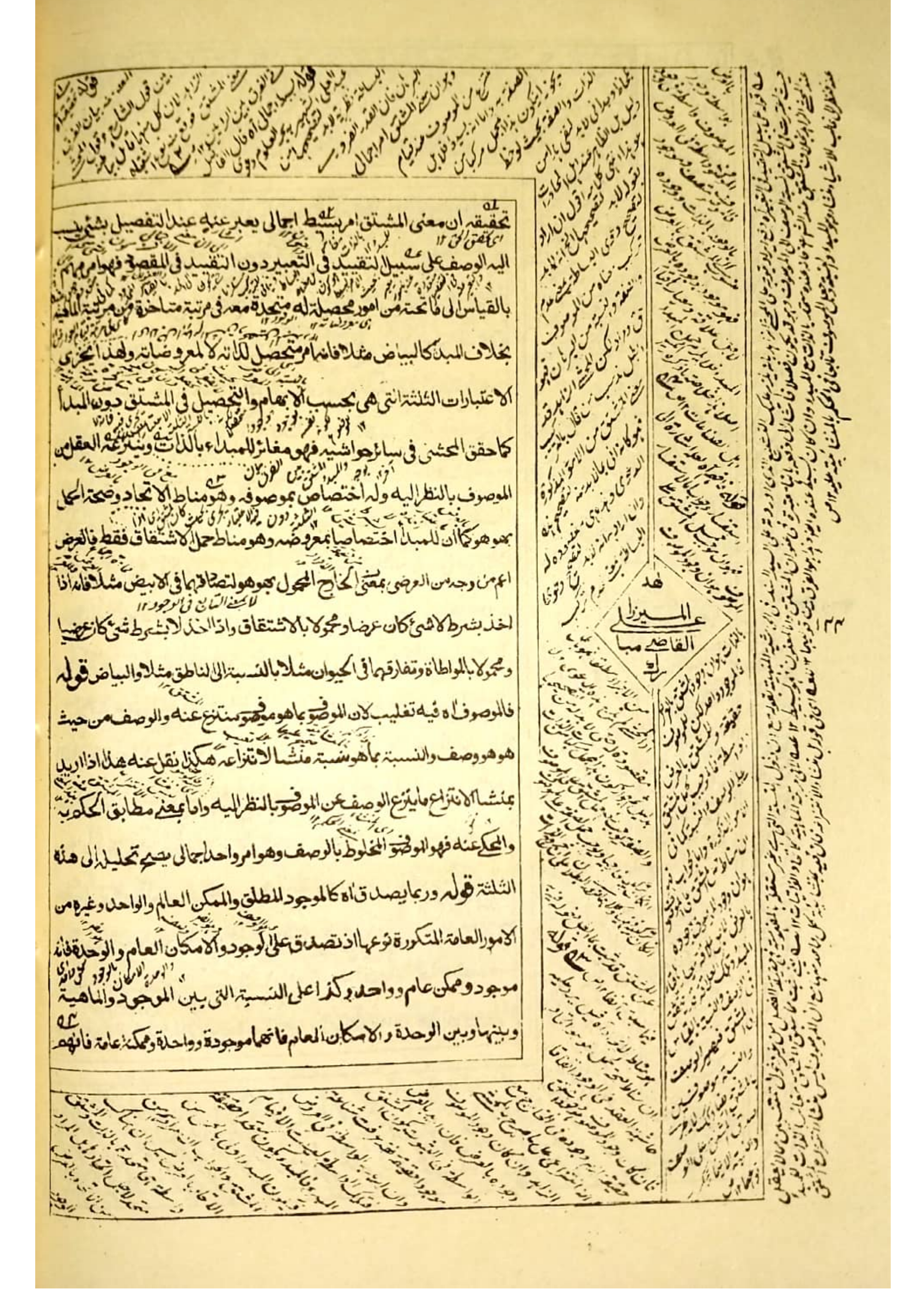
الذی له الضحك هو الانسان وثبوت الشئ لنفسه ضروری فذکر الشئ
فی تفسیر المشتقات بیان لما یرجع الیه الضمیر الذی یذکرونه فان قیل
فحینئذ لاینتقض التعریف بالمعانی المفردة المشتقة لان المشتق منه
داخل فی مفهومها ضرورة وکذا نسبته للموضوع الذی ینسب الیه
فیکون مرکبا قلنا لیس بشئ منهما محمولا علی ما قصد تعریفه بالمشتق
فلا یصلح معرفا له واجزاء المعرف یجب ان یکون محمولات علی المعرف
کما یجب ان یکون المعرف من حیث انه مجموع محمولا علیه واعترض
علیه بعض الفضلاء بان لقائل ان یقول لم لا یجوز ان یکون المعتبر
فی المشتقات العرضیة هو الشئ وفی الذاتیات هو ما صدق علیه
الشئ فلا یلزم شئ من المحذورین اقول الوضع فی جمیع المشتقات
واحد نوعی فلا یختلف فیها ما وضعت له الهیئة علی ان الواضع
غیر باحث عن کون المعنی ذاتیا او عرضیا قوله وانت تعلم ان
مفهوم الخ جواب عن استدلال السید السند علی خروج الموصوف
مطلقا عن مفهوم المشتق باختیار الشق الاول اولا بانه لا استحالة
فی دخول العرض العام فی مفهوم المشتق الذی یعبر به عن الفصل الذی هو من لوازمه
لا نفس حقیقة وباختیار الشق الثانی ثانیا بان لا نسلم لزوم الانقلاب فان
مناط الامکان هو دخول الصفة فی مفهومه ومناط الضرورة
هو الموصوف وحده فالمستدل غفل عن القید مع ان
دخول النسبة التی هی غیر مستقلة بالمفهومیة فی حقیقة



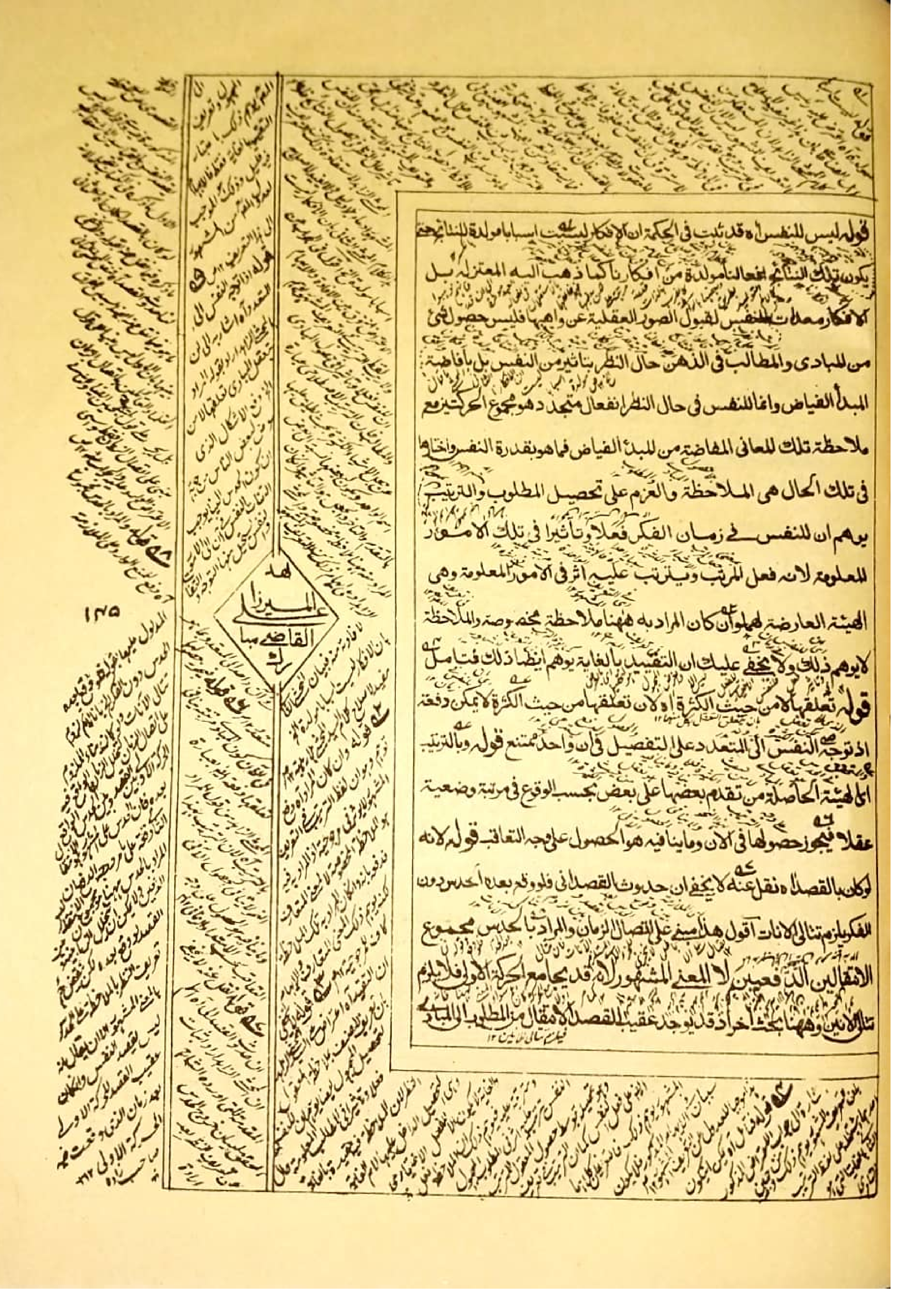
يقال يلزم على هذا كون الشيء جزء الجزئية اقول مفهوم المشتق لما
لم يكن حقيقة الفصل فلا يلزم الا دخوله فيما يعبر به عن جنسه ولا
استحالة في ذلك فتامل قوله الثوب الشيء الابيض او فيه انا لا نسلم
ان معناه بل الثوب الشيء الذي له البياض قوله ليس بينه وبين
المشتق منه اه هذا امر لا يساعده قانون اللغة اذ على هذا
التقدير ليس ههنا شيء اخر بازاء الهيئة الموضوعة له بالوضع النوعي واما
الطبيعة الصفة من حيث هي هي فهي بازاء المادة الموضوعة لها
بالوضع الخاص الشخصي فتامل قوله واذا اخذ بشرط لا شيء اي
لوحظ البياض فقط من غير ملاحظة تقومه بالموضوع وتحصيله
به حتى اذا اخذ معه الموضوع لم يكن المجموع ابيض بل شيء اخر
مركب منهما فهو بهذا الاعتبار عرض متحصل بنفسه وموجود في
نفسه مغاير للموضوع ذاتا ووجودا وقائم به وان كان وجوده
في نفسه بواسطة الموضوع واسطة في الثبوت وغير محمول
عليه وعلى المجموع قوله اذا اخذ بشرط الشيء اي لوحظ
تحصلا بالموضوع بحسب مرتبة الوجود ومخلوطا به
خلطا رابطيا اتحاديا في تلك المرتبة فهو بهذا الاعتبار هو
الثوب الابيض مثلا لانه متحد مع المحل وموجود بوجوده بالعرض
لا بالذات كما توهم بعض الفضلاء اذ ليس تحصله بالموضوع
بحسب مرتبة ماهية ولا تقوم نفس حقيقته به كتحصل الجنس بالفصل



وتقوم النوع به حتى يلزم الاتحاد بالذات قوله لكان حمل الابيض اه لان
الشيء الماخوذ بشرط شيء وبشرط لا شيء اخص منه اذا اخذ لا بشرط شيء
فهو محمول عليهما الا ترى ان الجسم الماخوذ لا بشرط شيء محمول على الجسم بمعنى
المادة وعلى النوع ومن المعلوم بالضرورة ان الابيض لا يحمل على البياض
القائم بالثوب لان مصداق حمل المشتق قيام المبدء قياما حقيقيا وهو
اذا كان بينه وبين ما قام به تغاير ولو بالاعتبار او غير حقيقي
وهو اذا كان بنفسه من غير تغاير ومرجعه عدم القيام بغيره
وكلا قسميه فى البياض القائم بالثوب منتف اقول الفرق بينهما
بالاعتبارين المذكورين يستدعي ان يحمل الماخوذ بلا شرط على اخويه حملا
بالذات لانه ذاتي لهما ومصداقه نفس الموضوع من حيث هو هو
وما ذكر من قيام المبدأ فهو مصداق الحمل المشتق حملا عرضيا متعارفا
لا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر والمعلوم بالضرورة انتفاء
الثاني دون الاول فتامل قوله فقد اشتبه عليه اه لان الحرارة
مثلا اذا كانت قائمة بنفسها يصدق عليها الحرارة حملا اوليا والحار
حملا بالعرض لان مصداق حمل المشتق قد يكون قيام المبدء قياما غير
حقيقي وهو الذي مرجعه عدم القيام بغيره كما مر وهنا كذلك
فيكون ما صدق عليه المبدأ والمشتق امرا واحدا الا ان مفهومهما
واحد فاشتبه عليه اتحاد المصداق بالاتحاد بحسب
المفهوم مع ان الفرق بينهما بين لا سترة فيه فتامل قوله والحق ان معنى اه

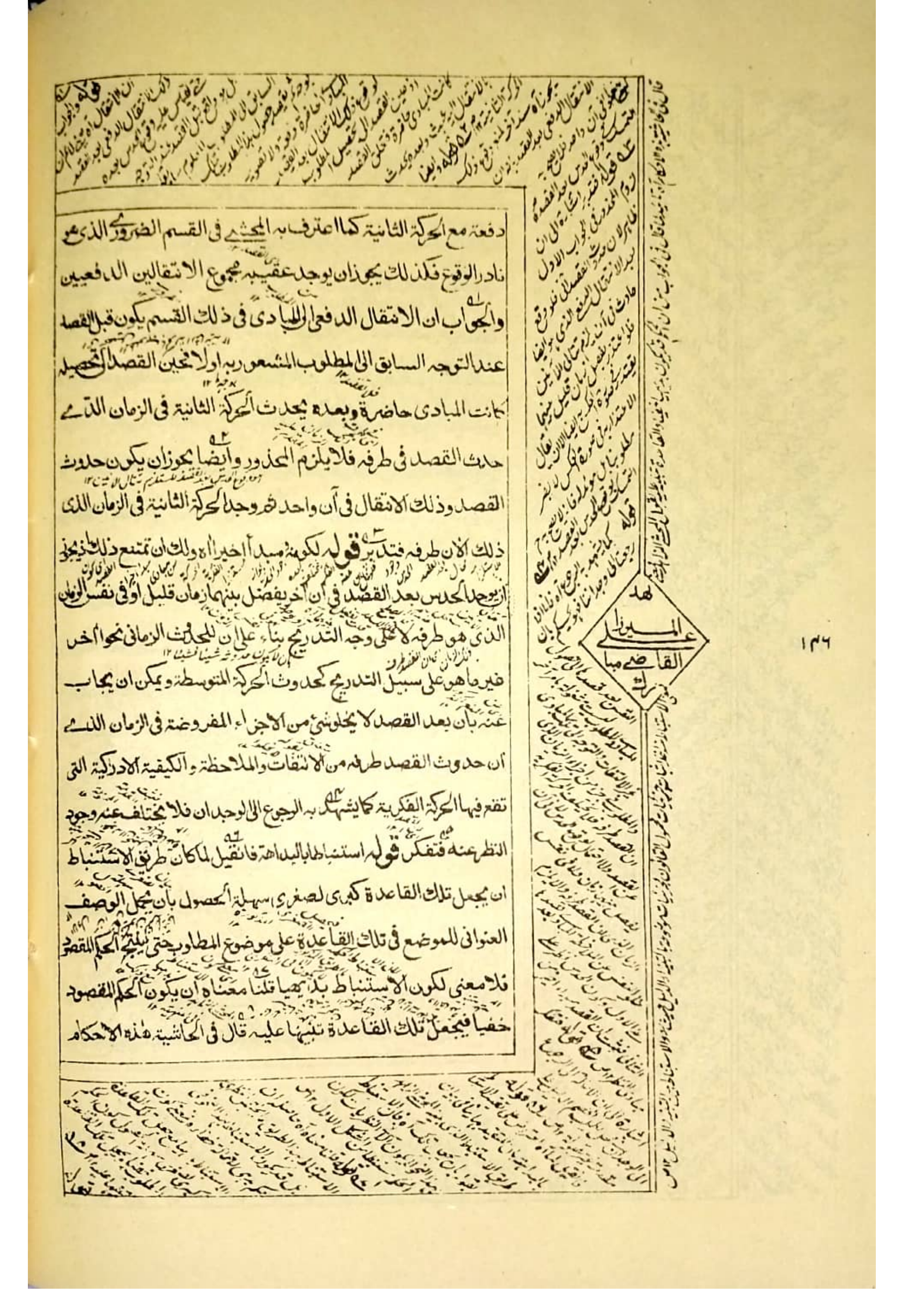


تحقيقه ان معنى المشتق امر بسيط اجمالى يعبر عنه عند التفصيل بشيء يثبت
اليه الوصف على سبيل التقييد فى التعبير دون التقييد فى المقصود فهو امر مبهم
بالقياس الى ما تحته من امور محصلة له متحدة معه فى مرتبة متاخرة عن مرتبة الماهية
بخلاف المبدأ كالبياض مثلا فانه امر متحصل لذاته لا لمعروضاته ولهذا يجرى
الاعتبارات الثلثة التى هى بحسب الابهام والتحصيل فى المشتق دون المبدأ
كما حقق المحشى فى سائر حواشيه فهو مغاير للمبدأ بالذات وينتزعه العقل من
الموصوف بالنظر اليه وله اختصاص بموصوفه وهو مناط الاتحاد وصحة الحمل
بهو هو كما ان للمبدأ اختصاصا بمعروضه وهو مناط حمل الاشتقاق فقط فالعرض
اعم من وجه من العرضى بمعنى الخارج المحمول بهو هو لتصادقهما فى الابيض مثلا فانه اذا
اخذ بشرط لا شيء كان عرضا ومحمولا بالاشتقاق واذا اخذ لا بشرط شيء كان عرضيا
ومحمولا بالمواطاة وتفارقهما فى الحيوان مثلا بالنسبة الى الناطق مثلا والبياض **قوله**
فالموصوف اه فيه تغليب لان الموصوف بما هو موصوف منتزع عنه والوصف من حيث
هو هو وصف والنسبة بما هو نسبة منشأ الانتزاع هكذا نقل عنه هذا اذا اريد
بمنشأ الانتزاع ما ينتزع الوصف عن الموصوف بالنظر اليه واما بمعنى مطابق الحكم به
والمحكى عنه فهو الموصوف المخلوط بالوصف وهو امر واحد اجمالى يصح تحليله الى هذه
الثلثة **قوله** وربما يصدق اه كالموجود المطلق والممكن العام والواحد وغيره من
الامور العامة المتكثرة نوعها اذ تصدق على الوجود والامكان العام والوحدة فانه
موجود وممكن عام وواحد وكذا على النسبة التى بين الموجود والماهية
وبينها وبين الوحدة والامكان العام فانها موجودة وواحدة وممكنة عامة فانهم



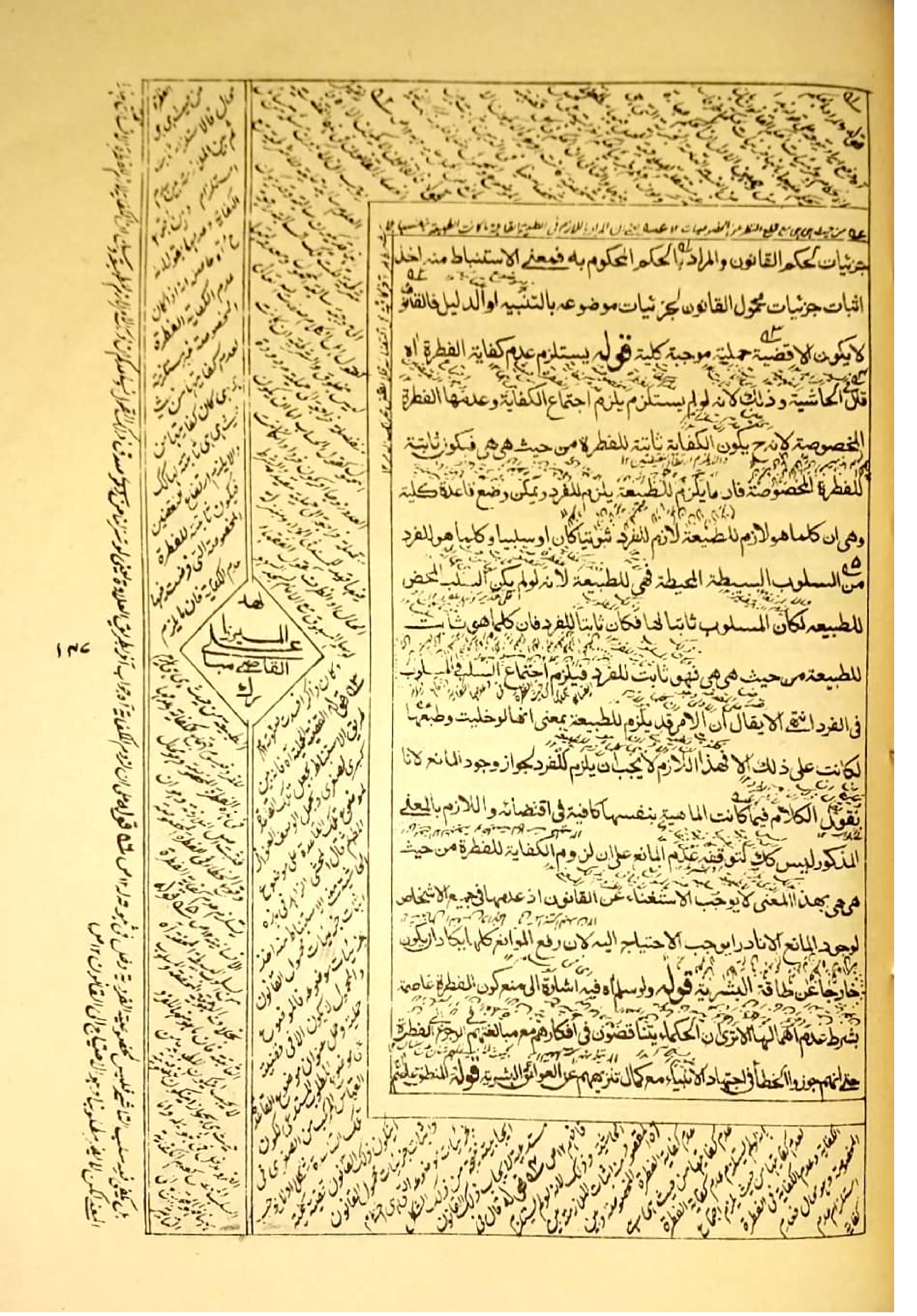
قوله ليس للنفس ا ه قد ثبت فى الحكمة ان الافكار ليست اسبابا مولدة للنتائج بحيث يكون تلك النتائج افعالنا مولدة من افكارنا كما ذهب اليه المعتزلة بل الافكار معدات للنفس لقبول الصور العقلية عن واهبها فليس حصول شئ من المبادى والمطالب فى الذهن حال النظر بتاثير من النفس بل بافاضة المبدأ الفياض وانما للنفس فى حال النظر انفعال متجدد هو مجموع الحركتين مع ملاحظة تلك المعانى المفاضة من المبدأ الفياض فما هو بقدرة النفس واختيارها فى تلك الحال هى الملاحظة والعزم على تحصيل المطلوب والترتيب يوهم ان للنفس فى زمان الفكر فعلا وتأثيرا فى تلك الامور المعلومة لانه فعل المرتب ويترتب عليه اثر فى الامور المعلومة وهى الهيئة العارضة فلو كان المراد به ههنا ملاحظة مخصوصة والملاحظة لا يوهم ذلك ولا يخفى عليك ان التقييد بالغاية يوهم ايضا ذلك فتامل قوله تعلقها لا من حيث الكثرة او لان تعلقها من حيث الكثرة لا يمكن دفعة اذ توجه النفس الى المتعدد على التفصيل فى ان واحد ممتنع قوله وبالترتيب الى الهيئة الحاصلة من تقدم بعضها على بعض بحسب الوقوع فى مرتبة وضعية عقلا فيجوز حصولها فى الان وما ينافيه هو الحصول على وجه التعاقب قوله لانه لو كان بالقصد ا ه نقل عنه لا يخفى ان حدوث القصد انى فلو وقع بعده الحدس دون الفكر يلزم تتالى الانات اقول هذا مبنى على اتصال الزمان والمراد بالحدس مجموع الانتقالين الذى فعينئذ لا المعنى المشهور لانه قد يجامع الحركة الاولى فلا يلزم تتالى الانين وههنا بحث اخر اذ قد يوجد عقيب القصد الانتقال من المطلوب الى المبادى

لهذا المیرزا علی القاضی مبارک

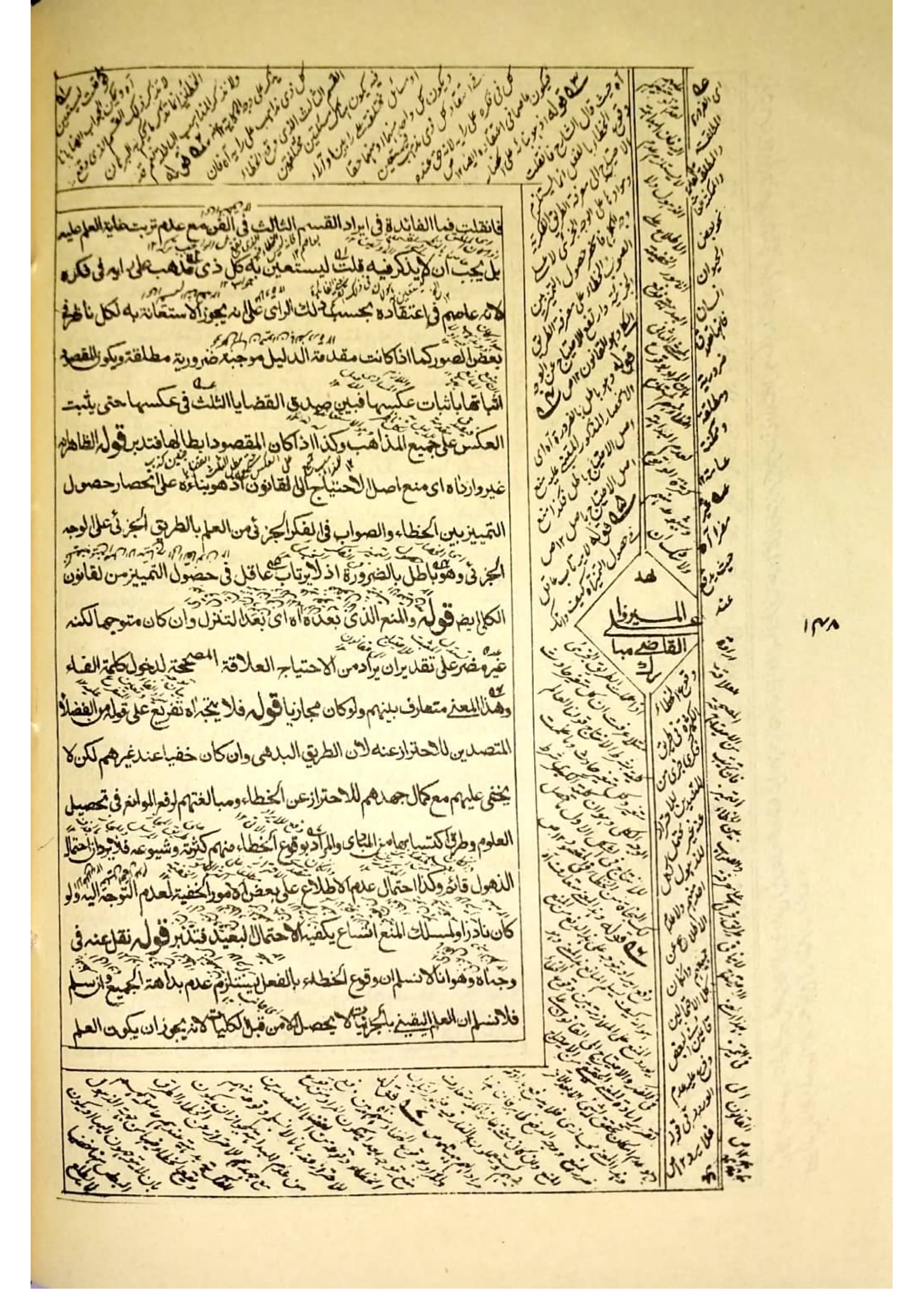


دفعة مع الحركة الثانية كما اعترف به المحشي في القسم الضروري الذي هو
نادر الوقوع فكذلك يجوز ان يوجد عقيبه مجموع الانتقالين الدفعيين
والجواب ان الانتقال الدفعي الى المبادي في ذلك القسم يكون قبل القصد
عند التوجه السابق الى المطلوب المشعور به اولا فحين القصد الى تحصيله
كانت المبادي حاضرة وبعده يحدث الحركة الثانية في الزمان الذي
حدث القصد في طرفه فلا يلزم المحذور وايضا يجوز ان يكون حدوث
القصد وذلك الانتقال في آن واحد ثم وجد الحركة الثانية في الزمان الذي
ذلك الآن طرفه فتدبر **قوله** لكونه مسبوقا اخيرا اه ولك ان تمنع ذلك اذ يجوز
ان يوجد الحدس بعد القصد في آن آخر يفصل بينهما زمان قليل او في نفس الزمان
الذي هو طرفه لا على وجه التدريج بناء على ان للحدث الزماني نحوا آخر
غير ما هو على سبيل التدريج كحدوث الحركة المتوسطة ويمكن ان يجاب
عنه بان بعد القصد لا يخلو شيء من الاجزاء المفروضة في الزمان الذي
ان حدوث القصد طرفه من الالتفات والملاحظة والكيفية الادراكية التي
تقع فيها الحركة الفكرية كما يشهد به الرجوع الى الوجدان فلا يختلف عنه وجود
النظر عنه فتفكر **قوله** استنباطها بالبداهة فان قيل لما كان طريق الاستنباط
ان يجعل تلك القاعدة كبرى لصغرى سهلة الحصول بان يحمل الوصف
العنواني للموضع في تلك القاعدة على موضوع المطلوب حتى ينتج الحكم المقصود
فلا معنى لكون الاستنباط بديهيا قلنا معناه ان يكون الحكم المقصود
خفيا فيجعل تلك القاعدة تنبيها عليه قال في الحاشية هذه الاحكام

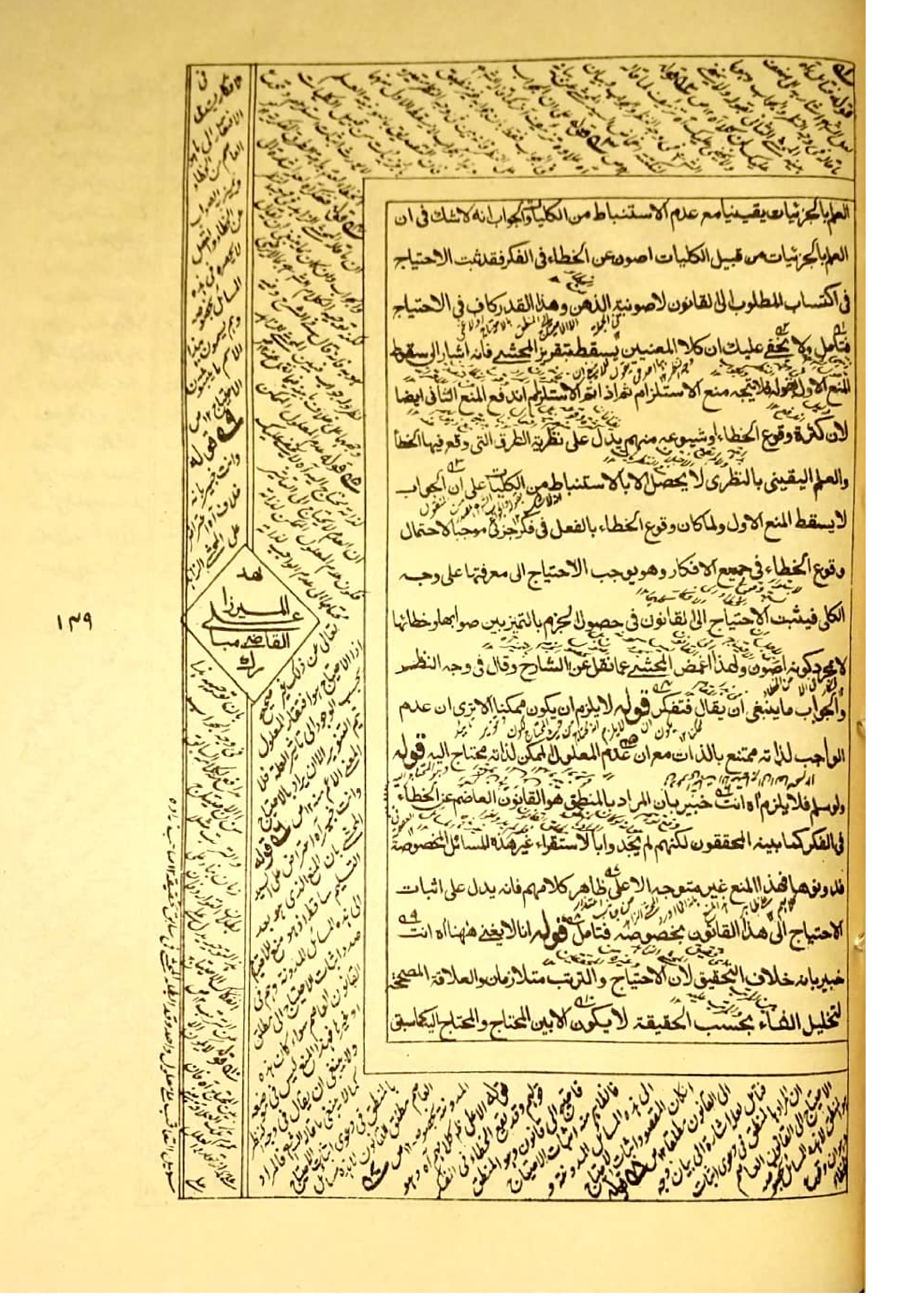
مير زاهد على القاضي مبارك



جزئيات لحكم القانون والمراد بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط منه اخذ
اثبات جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالتنبيه او الدليل فالقانون
لا يكون الا قضية حملية موجبة كلية **قوله** يستلزم عدم كفاية الفطرة اه
قال الحاشية وذلك لانه لو لم يستلزم يلزم اجتماع الكفاية وعدمها الفطرة
المخصوصة لانه ح يكون الكفاية ثابتة للفطرة لا من حيث هي هي فيكون ثابتة
للفطرة المخصوصة فان ما يلزم للطبيعة يلزم للفرد ويمكن وضع قاعدة كلية
وهي ان كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكلما هو للفرد
من السلوب البسيطة المحيطة فهي للطبيعة لانه لو لم يكن السلب المحض
للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان كلما هو ثابت
للطبيعة من حيث هي هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب
في الفرد انتهى لا يقال ان الامر قد يلزم للطبيعة بمعنى انها لو خليت وطبعها
لكانت على ذلك الا ان هذا اللازم لا يجب ان يلزم للفرد لجواز وجود المانع لانا
نقول الكلام فيما كانت الماهية بنفسها كافية في اقتضائه واللازم بالمعنى
المذكور ليس كذلك لتوقفه على عدم المانع على ان لزوم الكفاية للفطرة من حيث
هي هي بهذا المعنى لا يوجب الاستغناء عن القانون اذ عدمها في جميع الاشخاص
لوجود المانع الا نادرا يوجب الاحتياج اليه لان رفع الموانع كلها ايكاد يكون
خارجا عن طاقة البشرية **قوله** ولو سلم اه فيه اشارة الى منع كون الفطرة عاصمة
بشرط عدم اهمالها الا ترى ان الحكماء يتناقضون في افكارهم مع مبالغتهم في تجريد الفطرة
حتى انهم جوزوا الخطأ في اجتهاد الانبياء مع كمال تنزههم عن العوائق البشرية **قوله** المنطق علم



فان قلت فما الفائدة فى ايراد القسم الثالث فى الفن مع علمه بترتب حاجة العلم عليه
بل يجب ان لا يذكر فيه قلت ليستعين به كل ذى مذهب على ابوائى فكره
لانه عاصم فى اعتقاده بحسب تلك الراى على انه يجوز الاستعانة به لكل ناظر فى
بعض الصور كما اذا كانت مقدمة الدليل موجبة ضرورية مطلقة ويكون المقصود
اثباتها باثبات عكسها فيبين صدق القضايا الثلث فى عكسها حتى يثبت
العكس على جميع المذاهب وكذا اذا كان المقصود ابطالها فتدبر **قوله** الظاهر انه
غير وارد اه اى منع اصل الاحتياج الى القانون اذ هو بناءه على انحصار حصول
التمييز بين الخطاء والصواب فى الفكر الجزئى من العلم بالطريق الجزئى على الوجه
الجزئى وهو باطل بالضرورة اذ لا يرتاب عاقل فى حصول التمييز من القانون
الكلى ايضا **قوله** والمنع الذى بعده اه اى بعد التنزل وان كان متوجها لكنه
غير مضر على تقدير ان يراد من الاحتياج العلاقة المصححة لدخول كلمة الفاء
وهذا المعنى متعارف بينهم ولو كان مجازيا **قوله** فلا يتجه اه تفريع على قوله من الفضلاء
المتصدين للاحتراز عنه لان الطريق البدهى وان كان خفيا عند غيرهم لكن لا
يخفى عليهم مع كمال جهدهم للاحتراز عن الخطاء ومبالغتهم لرفع الموانع فى تحصيل
العلوم وطرق اكتسابها من المبادى والمراد بوقوع الخطاء منهم كثرته وشيوعه فلا يرد ان احتمال
الذهول قائم وكذا احتمال عدم الاطلاع على بعض الامور الخفية لعدم التوجه اليه ولو
كان نادرا ولمسلك المنع اتساع يكفيه الاحتمال البعيد فتدبر **قوله** نقل عنه فى
وجهه وهو انا لا نسلم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع وان سلم
فلا نسلم ان العلم اليقينى بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم



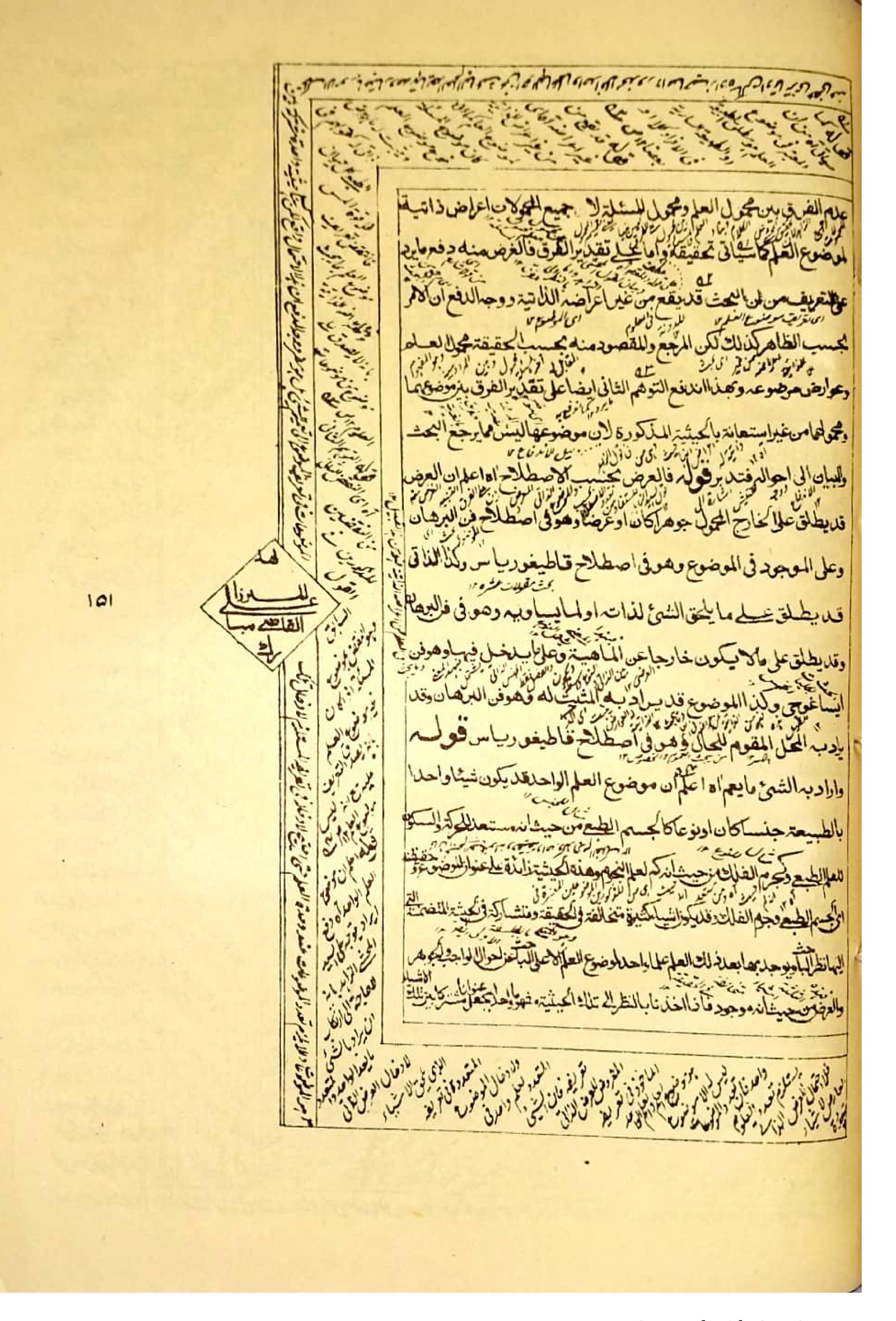
العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم الاستنباط من الكليات والجواب انه لا شك في ان
العلم بالجزئيات من قبيل الكليات اصون عن الخطاء في الفكر فقد ثبت الاحتياج
في اكتساب المطلوب الى القانون لاصونية الذهن وهذا القدر كاف في الاحتياج
فتامل ولا يخفى عليك ان كلا المعنيين يسقط بتقرير المحشي فانه اشار الى سقوط
المنع الاول بقوله فلا يتجه منع الاستلزام ثم اذا تم الاستلزام اندفع المنع الثاني ايضا
لان كثرة وقوع الخطاء وشيوعه منهم يدل على نظرية الطرق التي وقع فيها الخطاء
والعلم اليقيني بالنظري لا يحصل الا بالاستنباط من الكليات على ان الجواب
لا يسقط المنع الاول ولما كان وقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي موجبا لاحتمال
وقوع الخطاء في جميع الافكار وهو يوجب الاحتياج الى معرفتها على وجه
الكلي فيثبت الاحتياج الى القانون في حصول الجزم بالتميز بين صوابها وخطائها
لا بمجرد كونه اصون ولهذا اعرض المحشي عما نقل عن الشارح وقال في وجه النظر
والجواب ما ينبغي ان يقال فتفكر قوله لا يلزم ان يكون ممكنا الا ترى ان عدم
الواجب لذاته ممتنع بالذات مع ان عدم المعلول الممكن لذاته محتاج اليه قوله
ولو سلم فلا يلزم اه انت خبير بان المراد بالمنطق هو القانون العاصم عن الخطاء
في الفكر كما بينه المحققون لكنهم لم يجدوا بابا لاستقراء غير هذه المسائل المخصوصة
فدونوها فهذا المنع غير متوجه الا على ظاهر كلامهم فانه يدل على اثبات
الاحتياج الى هذا القانون بخصوصه فتامل قوله انا لا نبغي هٰهنا اه انت
خبير بانه خلاف التحقيق لان الاحتياج والترتب متلازمان والعلاقة المصححة
لتخليل الفاء بحسب الحقيقة لا يكون الا بين المحتاج والمحتاج اليه كما سبق

الميرزا علي القاضي مبارك

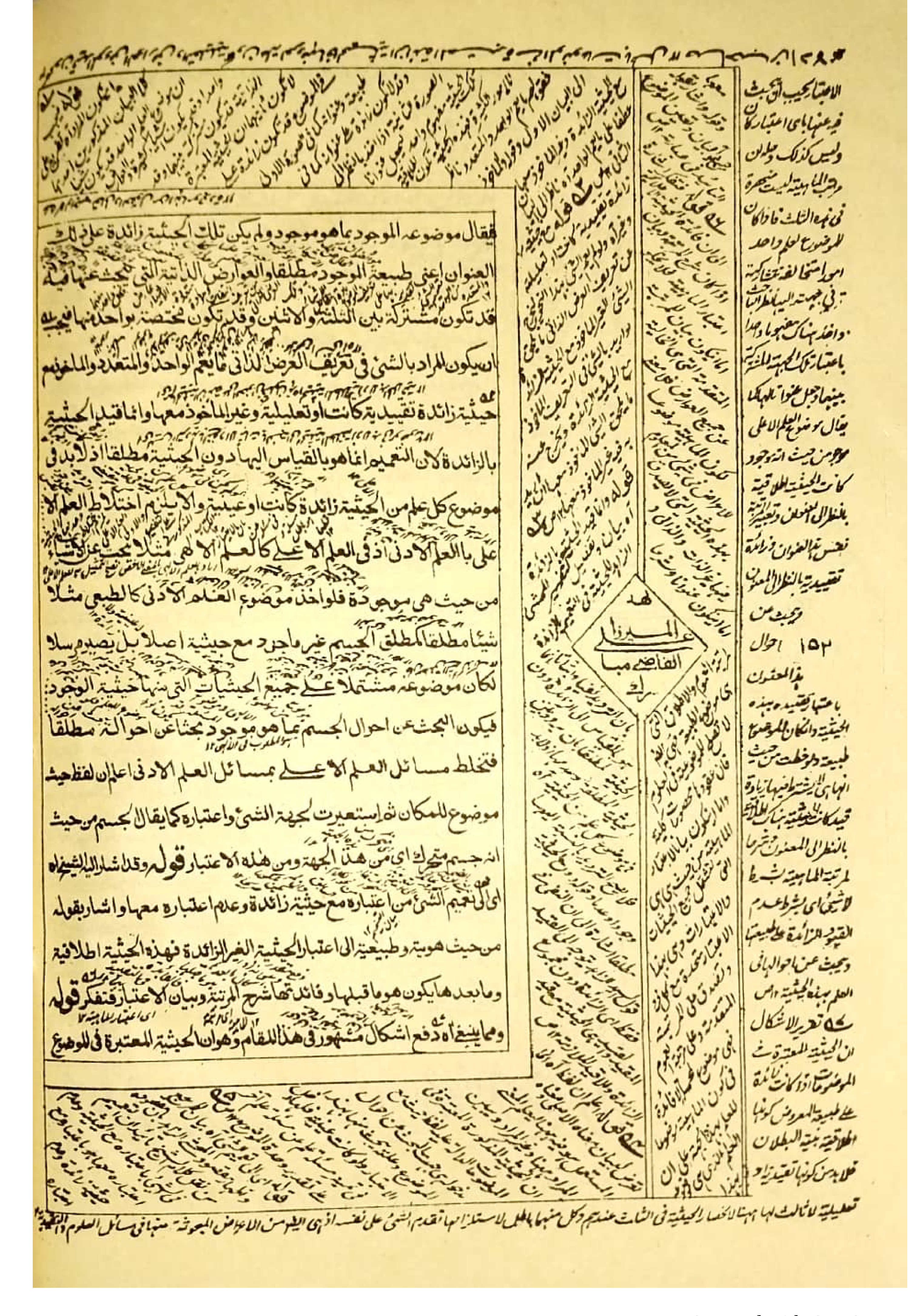
١٣٩



تحقيقه لا انه يقال هذا مما شاع مع الشاة فالعلم الحاصل من هذا القانون لما كان
من جزئيات العلم بالطرق الفكرية مطلقا وهو مما يترتب عليه العصمة والتمييز
بين الخطاء والصواب حقيقة يصح استعمال كلمة الفاء في العصمة والتمييز
بالقياس الى هذا القانون ولو على سبيل التجوز فعلى هذا قوله ولو على التجوز
متعلق بقوله ان يستعمل فتدبر قوله بالدليل او التنبيه اه اشار بذلك
ان الحكم الجلي لا يكون من مقاصد العلم ولو ذكر فانما يذكر على سبيل البداهة
قوله يلحق لذاته او لما يساويه اه يعني ان ما يلحق الموضوع لذاته يلحق العرض
الذاتي الآخر بواسطة المساوي اعني الموضوع وما يلحق الموضوع لما يساويه
يلحق العرض الذاتي اعني ذلك المساوي لذاته ولما عداه من العوارض الذاتية
لما يساويه ان كان ذلك المساوي غير هذا العرض الذاتي قوله فانه
قد يكون اه يعني ان الموضوع في المسئلة قد يكون غير موضوع العلم
ويثبت له العرض الذاتي فانتقض التعريف به وباعتبار الحيثية
في التعريف اندفع النقضان وانت خبير بان التوهم الثاني غير
مندفع بمجرد اعتبار الحيثية على تقدير الفرق بين محمول العلم ومحموله
المسئلة كما فرق بين موضوعيهما لان محمولهما على ذلك التقدير ليس
عرضا ذاتيا لموضوع العلم ولا منسوبة اليه كما سياتي بل لموضوعها
فتدبر قوله ومحط البحث هو المحمول اه اي محمول كان من محمولات
المسائل والمقصود منه التنبيه على ان المقصود بالذات في
العلوم معرفة احوال الاشياء لا التصورات انفسها وتعميم المحمول مبني على



عدم الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة لا جميع المحمولات اعراض ذاتية
لموضوع العلم كما سياتي تحقيقه واما على تقدير الفرق فالغرض منه دفع ما يرد
على التعريف من ان البحث قد يقع من غير اعراضه الذاتية ووجه الدفع ان الامر
بحسب الظاهر كذلك لكن المرجع والمقصود منه بحسب الحقيقة محمول العلم
وعوارض موضوعه وبهذا اندفع التوهم الثاني ايضا على تقدير الفرق بين موضوعيهما
ومحموليهما من غير استعانة بالحيثية المذكورة لان موضوعها ليس مما يرجع البحث
والبيان الى احواله فتدبر **قوله** فالعرض بحسب الاصطلاح اه اعلم ان العرض
قد يطلق على الخارج المحمول جوهرا كان او عرضا وهو فى اصطلاح فن البرهان
وعلى الموجود فى الموضوع وهو فى اصطلاح قاطيغورياس وكذا الذاتى
قد يطلق على ما يلحق الشئ لذاته او لما يساويه وهو فى فن البرهان
وقد يطلق على ما لا يكون خارجا عن الماهية وعلى ما يدخل فيها وهو فن
ايساغوجى وكذا الموضوع قد يراد به المثبت له وهو فن البرهان وقد
يراد به المحل المقوم للحال وهو فى اصطلاح قاطيغورياس **قوله**
واراد به الشئ ما يعم اه اعلم ان موضوع العلم الواحد قد يكون شيئا واحدا
بالطبيعة جنسا كان او نوعا كالجسم الطبعى من حيث انه مستعد للحركة والسكون
للعلم الطبعى وكجرم الفلك من حيث انه كم لعلم النجوم وهذه الحيثية زائدة على عنوان الموضوع وحقيقته
او الجسم الطبعى وجرم الفلك وقد يكون اشياء كثيرة متخالفة فى الحقيقة ومتشاركة فى الحيثية المتضمنة التى
اليها نظر الباحث يوجد بها بعد ذلك العلم علما واحدا كموضوع العلم الاعلى الباحث عن احوال الواجب والجوهر
والعرض من حيث انه موجود فانا اخذنا بالنظر الى تلك الحيثية فهو ما لا يجعل عنوانا مشتركا بين تلك الاشياء



فيقال موضوعه الموجود بما هو موجود ولم يكن تلك الحيثية زائدة على ذلك

العنوان اعنى طبيعة الوجود مطلقا والعوارض الذاتية التى يبحث عنها فيه

قد تكون مشتركة بين الثلثة والاثنين وقد تكون مختصة بواحد منها فيجب

ان يكون المراد بالشئ فى تعريف العرض الذاتى ما يعم الواحد والمتعدد والمأخوذ مع

حيثية زائدة تقييدية كانت او تعليلية وغير المأخوذ معها وانما قيد الحيثية

بالزائدة لان التعميم انما هو بالقياس اليها دون الحيثية مطلقا اذ لا بد فى

موضوع كل علم من الحيثية زائدة كانت او عينية والا يلزم اختلاط العلم الا

على بالعلم الادنى اذ فى العلم الاعلى كالعلم الالهى مثلا يبحث عن اشياء

من حيث هى موجودة فلو اخذ موضوع العلم الادنى كالطبعى مثلا

شيئا مطلقا كمطلق الجسم غير ماخوذ مع حيثية اصلا بل يصدق مثلا

لكان موضوعه مشتملا على جميع الحيثيات التى منها حيثية الوجود

فيكون البحث عن احوال الجسم بما هو موجود بحثا عن احواله مطلقا

فتختلط مسائل العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اعلم ان لفظ حيث

موضوع للمكان ثم استعيرت لجهة الشئ واعتباره كما يقال الجسم من حيث

انه جسم متحرك اى من هذه الجهة ومن هذه الاعتبار قوله وقد اشار اليه الشيخ اه

اى الى تعميم الشئ من اعتباره مع حيثية زائدة وعدم اعتباره معها واشار بقوله

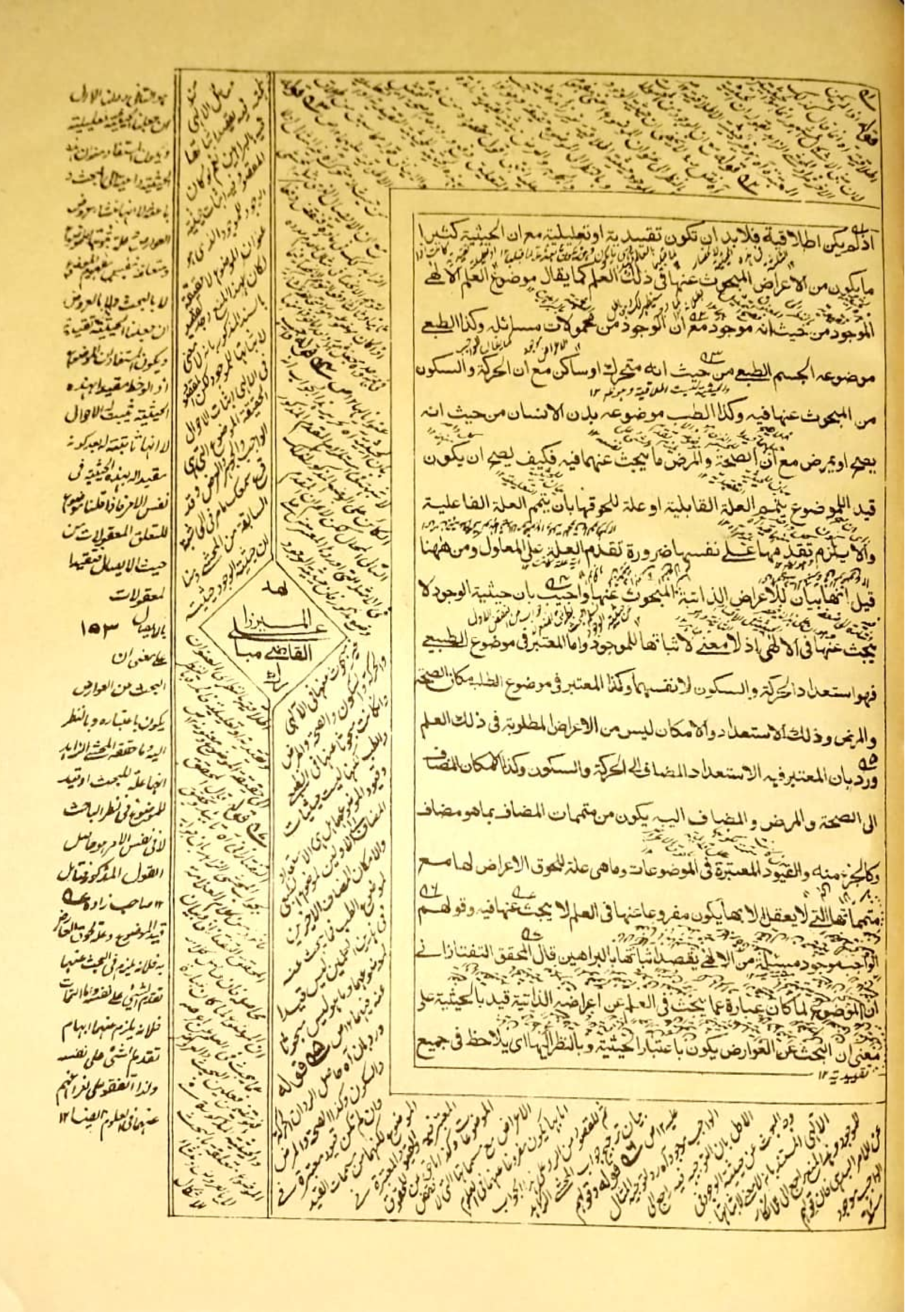
من حيث هويته وطبيعته الى اعتبار الحيثية الغير الزائدة فهذه الحيثية اطلاقية

وما بعدها يكون هو ما قبلها وفائدتها شرح المرتبة وبيان الاعتبار فتفكر قوله

ومما ينبغى اه دفع اشكال مشهور فى هذا المقام وهو ان الحيثية المعتبرة فى الموضوع

هد
على الميرزا
القاضى مبا
رك

١٥٢



اذ لم يكن اطلاقية فلابد ان تكون تقييدية او تعليلية مع ان الحيثية كثيرا

ما يكون من الاعراض المبحوث عنها فى ذلك العلم كما يقال موضوع العلم الالهى

الموجود من حيث انه موجود مع ان الوجود من محمولات مسائله وكذا الطبعى

موضوعه الجسم الطبعى من حيث انه متحرك او ساكن مع ان الحركة والسكون

من المبحوث عنها فيه وكذا الطب موضوعه بدن الانسان من حيث انه

يصح او يمرض مع ان الصحة والمرض مما يبحث عنهما فيه فكيف يصح ان يكون

قيد الموضوع بتتميم العلة القابلية او علة للحوقها بان يتمم العلة الفاعلية

والا يلزم تقدمها على نفسها ضرورة تقدم العلة على المعلول ومن ههنا

قيل انها بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها واجيب بان حيثية الوجود لا

يبحث عنها فى الالهى اذ لا معنى لاثباتها للموجود واما المعتبر فى موضوع الطبعى

فهو استعداد الحركة والسكون لا نفسهما وكذا المعتبر فى موضوع الطب امكان الصحة

والمرض وذلك الاستعداد والامكان ليس من الاعراض المطلوبة فى ذلك العلم

ورد بان المعتبر فيه الاستعداد المضاف الى الحركة والسكون وكذا الامكان المضاف

الى الصحة والمرض والمضاف اليه يكون من متممات المضاف بما هو مضاف

وكالجزء منه والقيود المعتبرة فى الموضوعات وما هى علة للحوق الاعراض لها مع

متمماتها التى لا يعقل لا بها يكون مفروغا عنها فى العلم لا يبحث عنها فيه وقولهم

الواجب موجود مسئلة من الالهى يقصد اثباتها بالبراهين قال المحقق التفتازانى

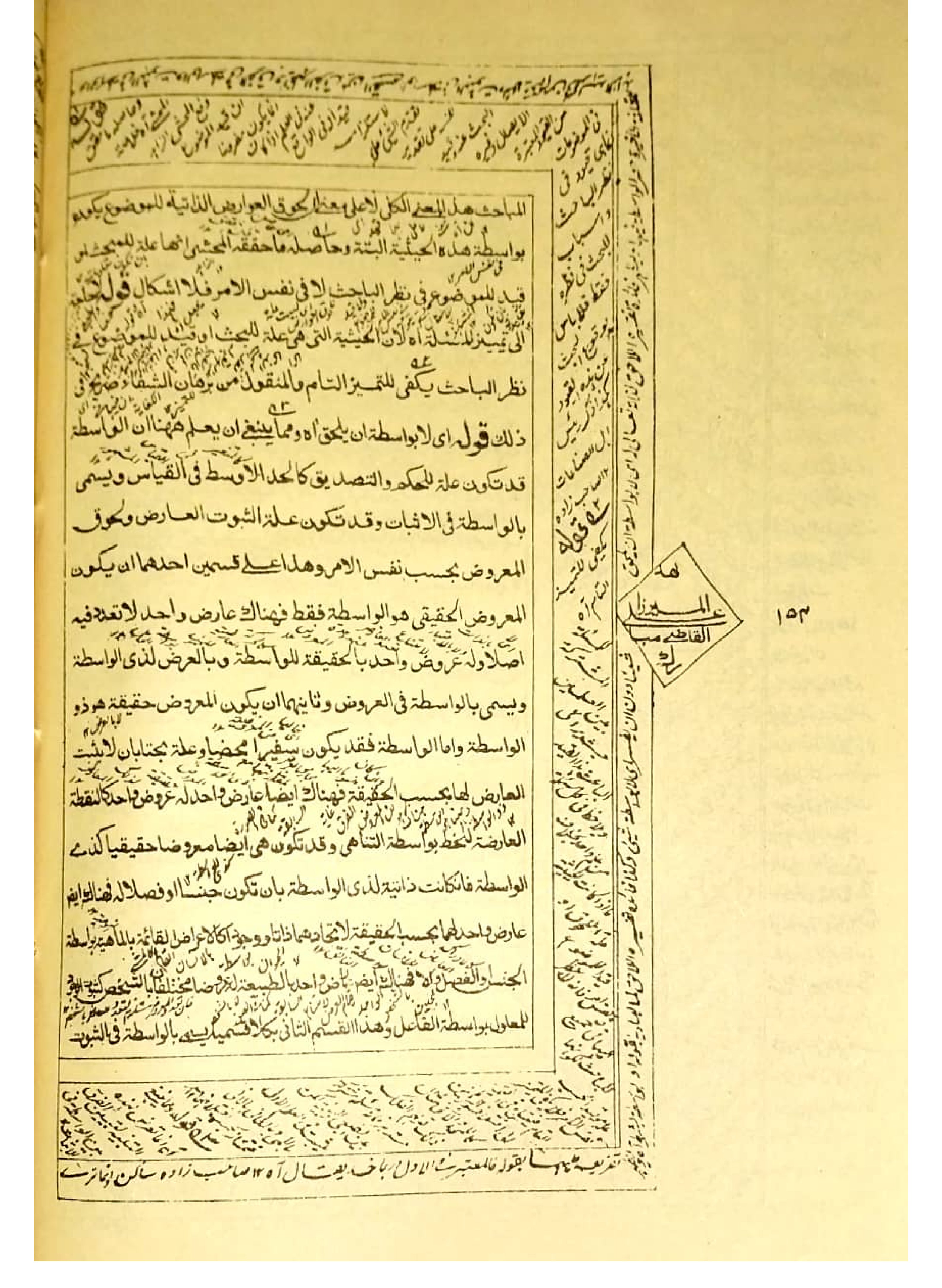
ان الموضوع لما كان عبارة عما يبحث فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على

معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اى يلاحظ فى جميع

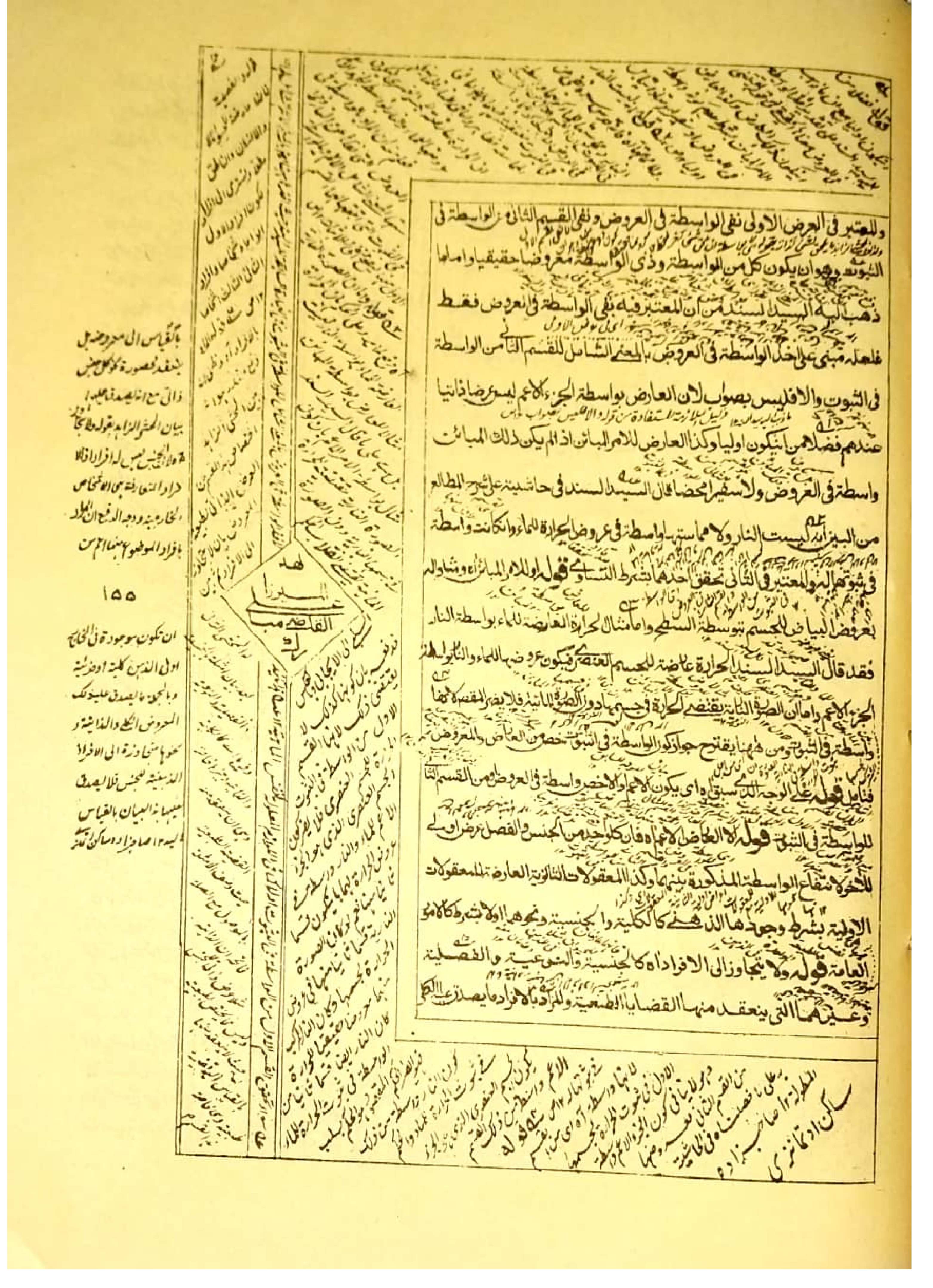
هو الحق ... الاول ... من جعل الحيثية تعليلية ... او جعلها تقييدية ... الحيثية ... بالحيثية ... العوارض ... وتسامح ... لا بالبحث ولا بالعروض ان جعلت الحيثية تقييدية ويكون ... الموضوع ... الحيثية ... الاول لانها تابعة ... تقييد ... الحيثية فى نفس الامر فاذا قلنا موضوع المنطق المعقولات من حيث الايصال ... المعقولات بالايصال

١٥٣

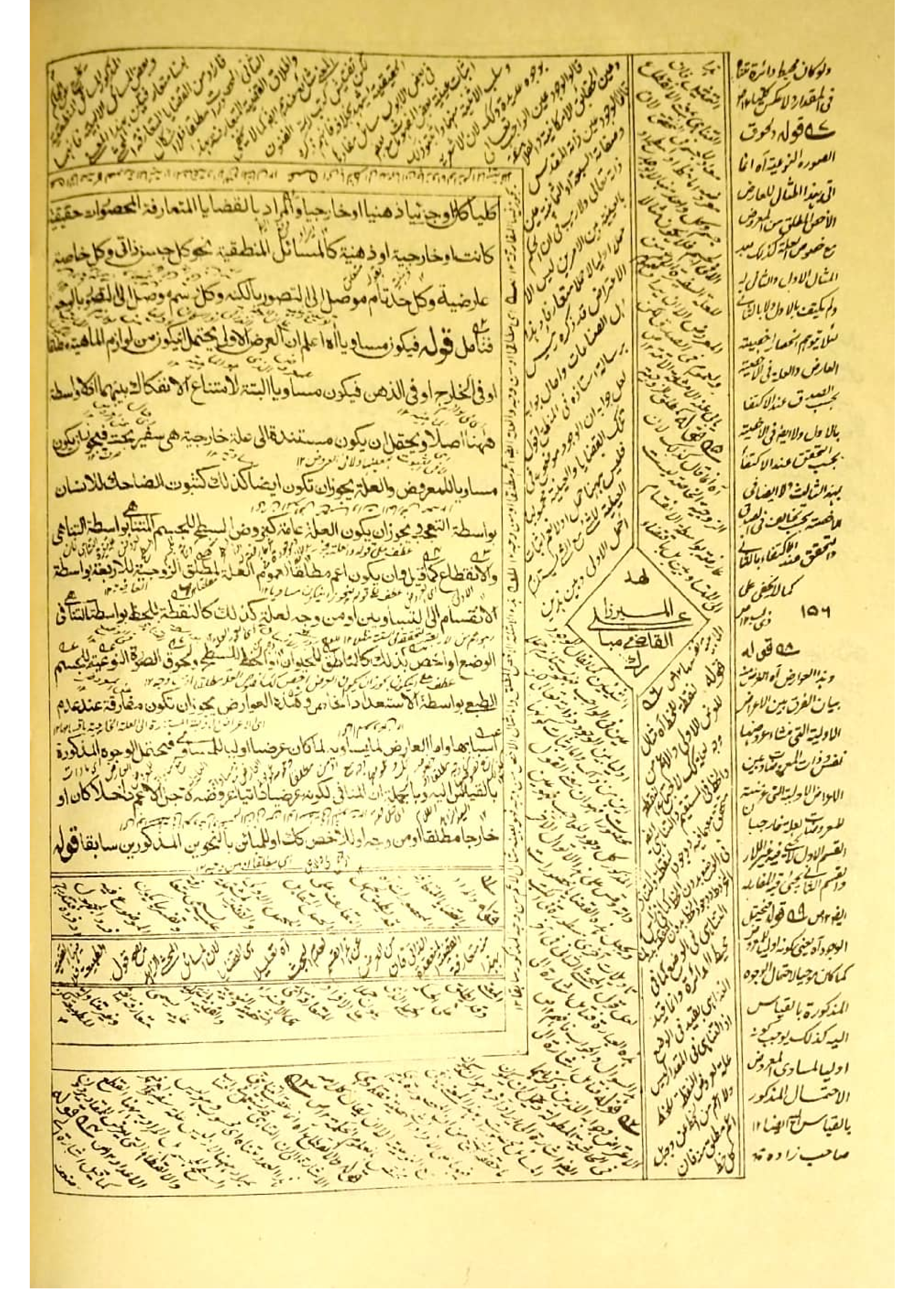
على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتباره وبالنظر اليه ما حققه المحشى الزاهد انها علة للبحث او قيد للموضوع فى نظر الباحث لا فى نفس الامر هو حاصل القول المذكور وقال صاحب زاده ... قيد الموضوع وعلة لحوق العارض به فلانه يلزم فى البحث عنها تقدم الشئ على نفسه واما الثانى فلانه يلزم عنها ايهام تقدم الشئ على نفسه ولذا العقلاء ... عنها فى العلوم ايضا ١٢



المباحث هل المعنى الكلي لاعلى معنا لحوق العوارض الذاتية للموضوع بكونه
بواسطة هذه الحيثية البتة وحاصله ما حققه المحشي انها علة للبحث او
قيد للموضوع في نظر الباحث لا في نفس الامر فلا اشكال قوله علي
الى تمييز للمسئلة اه لان الحيثية التي هي علة للبحث او قيد للموضوع في
نظر الباحث يكفي للتميز التام والمنقول من برهان الشفاء صريح في
ذلك قوله اي لا بواسطة ان يلحق اه ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان الواسطة
قد تكون علة للحكم والتصديق كالحد الاوسط في القياس ويسمى
بالواسطة في الاثبات وقد تكون علة لثبوت العارض ولحوق
المعروض بحسب نفس الامر وهذا على قسمين احدهما ان يكون
المعروض الحقيقي هو الواسطة فقط فهناك عارض واحد لا تعدد فيه
اصلا وله عروض واحد بالحقيقة للواسطة وبالعرض لذي الواسطة
ويسمى بالواسطة في العروض وثانيهما ان يكون المعروض حقيقة هو ذو
الواسطة واما الواسطة فقد يكون سفيرا محضا وعلة بحتا بان لا يثبت
العارض لها بحسب الحقيقة فهناك ايضا عارض واحد له عروض واحد كالنقطة
العارضة للخط بواسطة التناهي وقد تكون هي ايضا معروضا حقيقيا كذي
الواسطة فان كانت ذاتية لذي الواسطة بان تكون جنسا او فصلا له فهناك ايضا
عارض واحد لهما بحسب الحقيقة لاتحادهما ذاتا ووجودا كالاعراض القائمة بالماهية بواسطة
الجنس والفصل اه فهناك ايضا عارض واحد بالطبيعة لكن عروضا مختلفا بالتشخص كنسبة الوجود
للمعلول بواسطة الفاعل وهذا القسم الثاني بكلا قسميه يسمى بالواسطة في الثبوت



وللمعتبر فى العرض الاولى نفى الواسطة فى العروض ونفى القسم الثانى من الواسطة فى
الثبوت وهو ان يكون كل من الواسطة وذى الواسطة معروضا حقيقيا واما ما
ذهب اليه السيد السند من ان المعتبر فيه نفى الواسطة فى العروض فقط
فلعله مبنى على اخذ الواسطة فى العروض بالمعنى الشامل للقسم الثانى من الواسطة
فى الثبوت والافليس بصواب لان العارض بواسطة الجزء الاعم ليس عرضا ذاتيا
عندهم فضلا من ان يكون اوليا وكذا العارض للامر المباين اذا لم يكن ذلك المباين
واسطة فى العروض ولا نستفيد محضا قال السيد السند فى حاشيته على شرح المطالع
من البين انه ليست النار ولا مماستها واسطة فى عروض الحرارة للماء وان كانت واسطة
فى ثبوتها له والمعتبر فى الثانى تحقق احدهما بشرط التساوى قوله او للامر المباين ومثاله
بعروض البياض للجسم بتوسط السطح واما مثال الحرارة العارضة للماء بواسطة النار
فقد قال السيد السند الحرارة عارضة للجسم العنصرى فيكون عروضها للماء والنار بواسطة
الجزء الاعم واما ان الصورة النارية تقتضى الحرارة فى جسمها دون الصورة المائية فلا يضر المقسم لانها
واسطة فى الثبوت ومن ههنا يفتح جواز كون الواسطة فى الثبوت خصوص العارض والمعروض
فتامل قوله على الوجه الذى سبق اى يكون الاعم او الاخص واسطة فى العروض من القسم الثانى
للواسطة فى الثبوت قوله لا العارض الاعم فان كل واحد من الجنس والفصل عرض اولى
للاحوال لانتفاء الواسطة المذكورة بينهما وكذا المعقولات الثانوية العارضة للمعقولات
الاولية بشرط وجودها الذهنى كالكلية والجنسية ونحوهما او لا بشرط كالامور
العامة قوله ولا يتجاوز الى الافراد كالجنسية والنوعية والفصلية
وغيرها التى ينعقد منها القضايا الطبعية والمراد بالافراد ما يصدق عليه الكلى



كلياً كالوجود ذهنياً او خارجياً والمراد بالقضايا المتعارفة المحصورات حقيقية
كانت او خارجية او ذهنية كالمسائل المنطقية نحو كل جنس ذاتي وكل خاصة
عارضية وكل حد تام موصل الى التصور بالكنه وكل رسم موصل الى التصور بالوجه
فتامل قوله فيكون مساوياً اه اعلم ان العرض الاولي يحتمل ان يكون من لوازم الماهية مطلقا
او في الخارج او في الذهن فيكون مساوياً البتة لامتناع الانفكاك بينهما الا واسطة
فهنا اصلا ويحتمل ان يكون مستندة الى علة خارجية هي سفيرة بحت فيجوز ان يكون
مساوياً للمعروض والعلة يجوز ان تكون ايضاً كذلك كثبوت الضاحك للانسان
بواسطة التعجب ويجوز ان يكون العلة عامة كعروض السطح للجسم المتناهي بواسطة التناهي
والانقطاع كما قيل وان يكون اعم مطلقاً كعموم العلة المطلق الزوجية للاربعة بواسطة
الانقسام الى المتساويين او من وجه لعلة كذلك كالنقطة للخط بواسطة التناهي
الوضع او اخص كذلك كالناطق للحيوان او الخط للسطح ولحوق الصورة النوعية للجسم
الطبعي بواسطة الاستعداد داخلة وهذه العوارض يجوز ان تكون مفارقة عند عدم
اسبابها واما العارض لما يساوي لما كان عرضاً اوليا للمساوي فيحتمل الوجوه المذكورة
بالقياس اليه وبالجملة ان المنافي لكونه عرضاً ذاتياً عروضه بجزء الاعم داخلا كان او
خارجاً مطلقاً او من وجه او للاخص كذلك او للمباين بالنحوين المذكورين سابقاً قوله

١٥٦

لجواز ان لا يكون اه اى يكون الواسطة فى الثبوت منتفية بكلا القسمين كما فى لوازم

الماهية وان تحققت فاما ان يكون من القسم الاول منهما فيصح كونها مساوية او اعم

مطلقا او من وجه صدقا وتحققا واخص كذلك كما فى الاعراض الاولية او يكون

من القسم الثانى منهما فلا يكون غير المساوية والا لم يكن عروضا ذاتيا للمعروض ففى

العارض لما يساويه يجوز كونهما من القسم الثانى كما يجوز كونها واسطة فى العروض

فيصح تعميم الواسطة فى الثبوت بحيث يعم القسمين نفيا كما فى بعض الاعراض

الاولية واثباتا بالنظر الى جواز كونها غير مساوية كما فى بعض الاخرى منها او مساوية

باحد الوجهين المذكورين كما فى العوارض لما يساويه فتوهم كونها اعم او اخص

لاحد الوجهين المذكورين فى صورة التحقق من ظاهر عبارة المحشى شى مدفوع

بما تقرر سابقا فتامل قوله مفهوماتها اه اى من حيث هو هو لان النسب

المذكورة انما تعتبر فى الكليات بحسب مفهوماتها لا بشرط شى صدقا

او تحققا ولا شك ان مفهوم المتعجب لا بشرط شى ليس ضاحكا وكذا مفهوم

المدرك ليس متعجبا قوله فكانه اراد اه جواب سوال مقدر وهو ان يقال

ان الشارح المحقق قال فى الحاشية القديمة ان اتصاف الافراد مستلزم

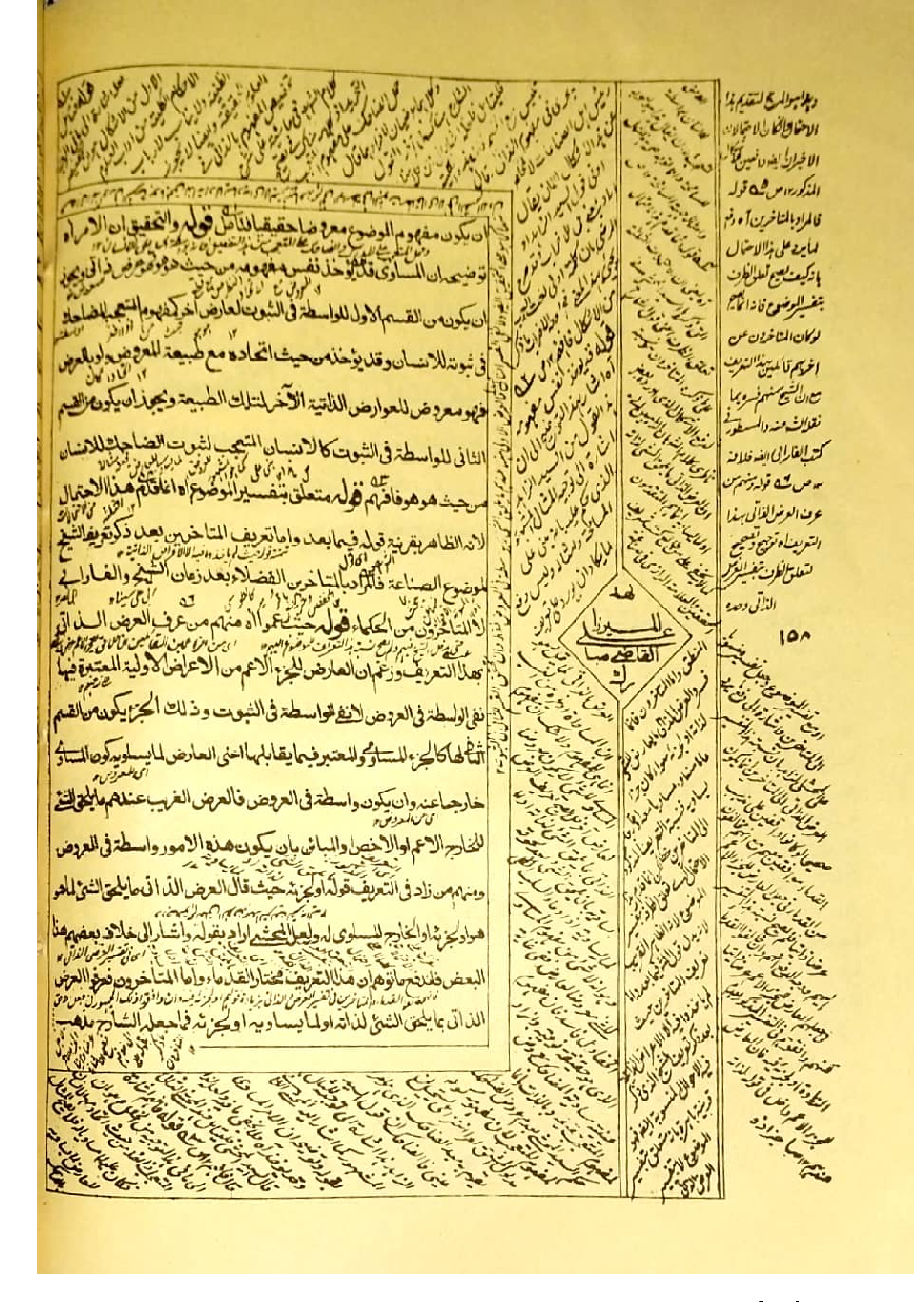
لاتصاف الحقيقة لا بشرط شى بل اتصافها عين اتصافها نعم لا يصدق

على المفهوم المقيد بالاطلاق فلا نسلم ان مفهوم المدرك ليس بمتعجب

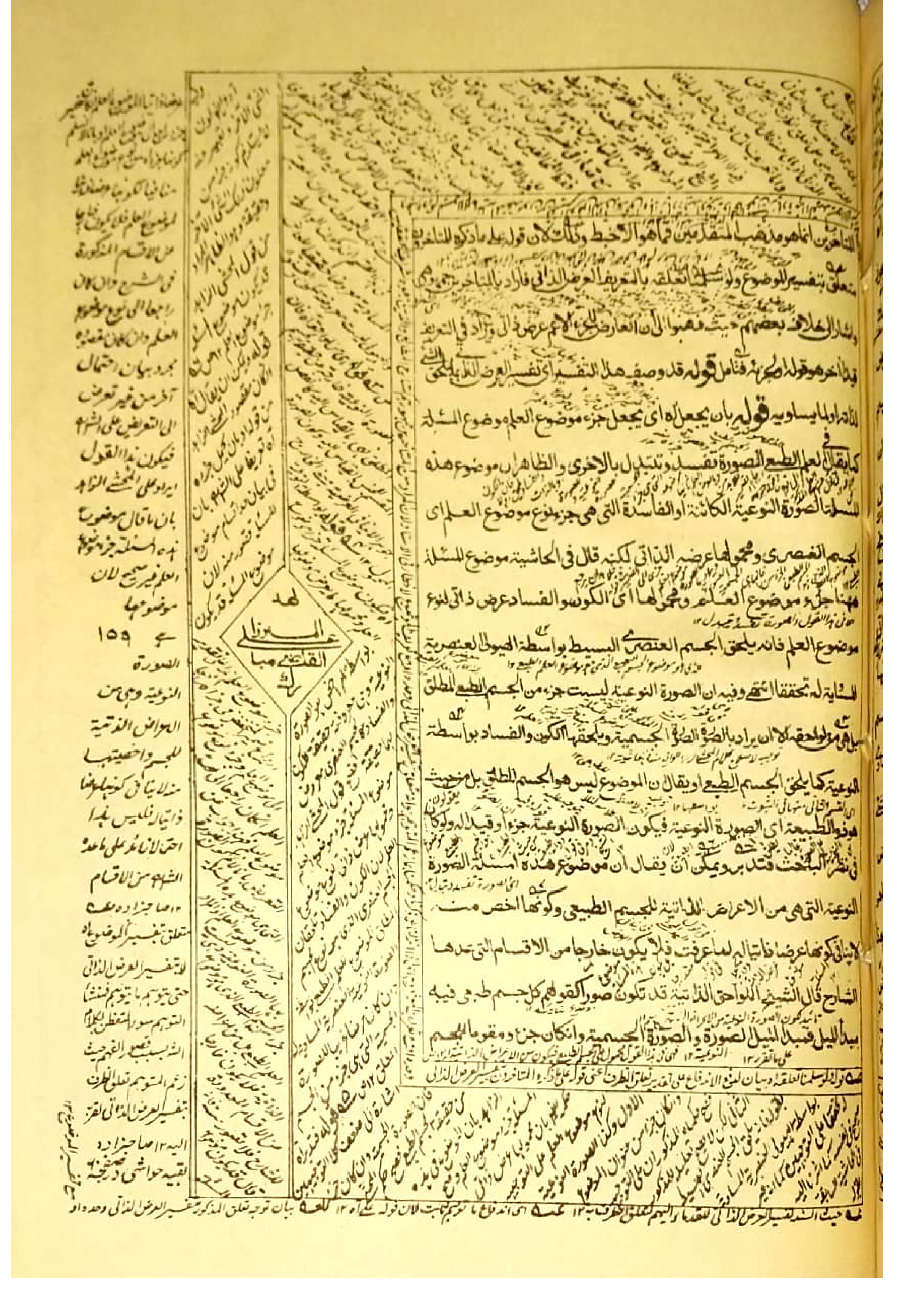
وان مفهوم المتعجب ليس بضاحك فان كل مفهوم يصدق على فرد شى يصدق

على مفهومه لا بشرط شى لاتحادة معه وحاصل الجواب ان المراد بالمفهوم المفهوم

الذاتى او اراد بالصدق ما يشتمل الصدق بالعرض والحمل بالعرض لا يستدعى

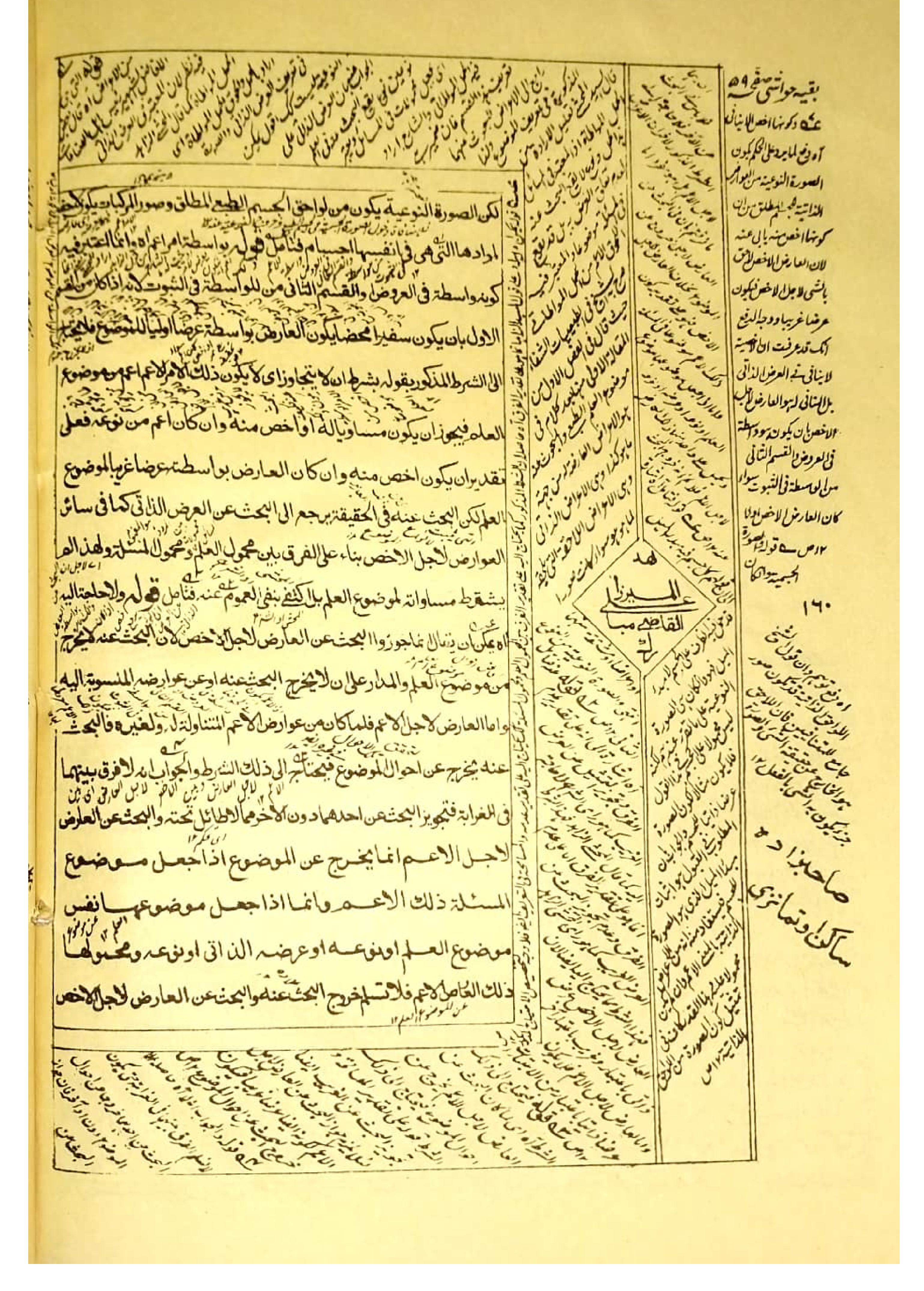


ان يكون مفهوم الموضوع معروضا حقيقيا فتامل قوله والتحقيق ان الامر اه
توضيحه ان المساوى قد يوخذ نفس مفهومه من حيث هو هو عرض ذاتى ويجوز
ان يكون من القسم الاول للواسطة فى الثبوت لعارض اخر كمفهوم التعجب للضاحك
فى ثبوته للانسان وقد يوخذ من حيث اتحاده مع طبيعة المعروض له بالعرض
فهو معروض للعوارض الذاتية الآخر لتلك الطبيعة ويجوز ان يكون من القسم
الثانى للواسطة فى الثبوت كالانسان التعجب لثبوت الضاحك للانسان
من حيث هو هو فافهم قوله متعلق بتفسير الموضوع اه انما قدم هذا الاحتمال
لانه الظاهر بقرينة قوله فيما بعد واما تعريف المتاخرين بعد ذكر تعريف الشيخ
لموضوع الصناعة فالمراد بالمتاخرين الفضلاء بعد زمان الشيخ والفارابى
لا المتاخرون من الحكماء قوله حيث عمموا اه منهم من عرف العرض الذاتى
بهذا التعريف وزعم ان العارض للجزء الاعم من الاعراض الاولية المعتبرة فيها
نفى الواسطة فى العروض لا نفى الواسطة فى الثبوت وذلك الجزء يكون من القسم
الثانى لها كالجزء المساوى والمعتبر فيما يقابلها اعنى العارض لما يساويه كون المساوى
خارجا عنه وان يكون واسطة فى العروض فالعرض الغريب عندهم ما يلحق الشئ
للخارج الاعم او الاخص والمباين بان يكون هذه الامور واسطة فى العروض
ومنهم من زاد فى التعريف قوله او لجزئه حيث قال العرض الذاتى ما يلحق الشئ لما
هو او لجزئه او الخارج المساوى له ولعل المحشى اراد بقوله واشار الى خلاف بعضهم هذا
البعض فلندفع ما توهم ان هذا التعريف مختار القدماء واما المتاخرون فعرفوا العرض
الذاتى بما يلحق الشئ لذاته او لما يساويه او لجزئه فما جعله الشارح مذهب



المتأخرين انما هو مذهب المتقدمين فما هو الا خبط وكذلك لان قوله على ما ذكره المتأخرون
متعلق بتفسير الموضوع ولو سلّم تعلقه بالتعريف العرض الذاتي فاراد بالمتأخرين جمهورهم
وبشار الخلاف بعضهم حيث ذهبوا الى ان العارض للجزء الاعم عرض ذاتي وزاد في التعريف
قيدا اخر هو قوله لا بواسطة فتامل قوله قد وصف هذا التفسير اى تفسير العرض الذاتي بما يلحق
الشئ لذاته او لما يساويه قوله بان يجعل له اى يجعل جزء موضوع العلم موضوع المسئلة
كما يقال في العلم الطبعي الصورة تفسد وتتبدل بالاخرى والظاهر ان موضوع هذه
المسئلة الصورة النوعية الكائنة او الفاسدة التي هي جزء نوع موضوع العلم اى
الجسم العنصري ومحمولها عرضه الذاتي لكنه قال في الحاشية موضوع المسئلة
ههنا جزء موضوع العلم ومحمولها اى الكون والفساد عرض ذاتي لنوع
موضوع العلم فانه يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية
المساوية له تحقيقا انتهى وفيه ان الصورة النوعية ليست جزء من الجسم الطبعي المطلق
بل هي من لواحقه الا ان يراد بالصورة الصورة الجسمية ويلحقها الكون والفساد بواسطة
النوعية كما يلحق الجسم الطبعي او يقال ان الموضوع ليس هو الجسم المطلق بل من حيث
هو ذو الطبيعة اى الصورة النوعية فيكون الصورة النوعية جزءا او قيدا له ولو كان
في نظر البحث فتدبر ويمكن أن يقال أن موضوع هذه امثلة الصورة
النوعية التي هي من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي وكونها اخص منه
لا ينافي كونها عرضا ذاتيا له لما عرفت فلا يكون خارجا من الاقسام التي عدها
الشارح قال الشيخ اللواحق الذاتية قد تكون صورا كقولهم كل جسم طبعي فيه
مبدأ الميل فمبدأ الميل الصورة والصورة الجسمية وان كان جزء مقوما للجسم

١٥٩



بقیه حواشی صفحه ٥٩

عه ذكونها اخص الايناني آه وقع لما يرد على الحكم بكون الصورة النوعية من العوارض الذاتية للجسم المطلق من ان كونها اخص منه يابى عنه لان العارض الاخص لاحق بالشئ لاجل الاخص يكون عرضا غريبا ووجه الدفع انك قد عرفت ان الاخصية لا ينافي في العرض الذاتي بل المنافي له هو العارض لاجل الاخص بان يكون له واسطة في العروض والقسم الثاني من الواسطة في الثبوت سواء كان العارض لاخص اولا ١٢ ص

لكن الصورة النوعية يكون من لواحق الجسم الطبعي المطلق وصور المركبات يكون لاخص
المراد ها التي هي في انفسها اجسام فتامل قوله بواسطة امر اعم او اما التعريفية
كونه واسطة في العروض والقسم الثاني من للواسطة في الثبوت لانه اذا كان من القسم
الاول بان يكون سفيرا محضا يكون العارض بواسطة عرضا اوليا للموضوع فلا يحتاج
الى الشرط المذكور بقوله بشرط ان لا يتجاوز اي لا يكون ذلك الامر الاعم اعم من موضوع
العلم فيجوز ان يكون مساويا له او اخص منه وان كان اعم من نوعه فعلى
تقدير ان يكون اخص منه وان كان العارض بواسطته عرضا غريبا الموضوع
العلم لكن البحث عنه في الحقيقة يرجع الى البحث عن العرض الذاتي كما في سائر
العوارض لاجل الاخص بناء على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة ولهذا لم
يشترط مساواته لموضوع العلم بل اكتفى بنفي العموم عنه فتامل قوله ولا حاجة اليه
اه يمكن ان يقال انما جوزوا البحث عن العارض لاجل الاخص لان البحث عنه لا يخرج
من موضوع العلم والمدار على ان لا يخرج البحث عنه او عن عوارضه المنسوبة اليه
واما العارض لاجل الاعم فلما كان من عوارض الاعم المتناولة له ولغيره فالبحث
عنه يخرج عن احوال الموضوع فيحتاج الى ذلك الشرط والجواب انه لا فرق بينهما
في الغرابة فتجويز البحث عن احدهما دون الاخر مما لا طائل تحته والبحث عن العارض
لاجل الاعم انما يخرج عن الموضوع اذا جعل موضوع
المسئلة ذلك الاعم واما اذا جعل موضوعها نفس
موضوع العلم او نوعه او عرضه الذاتي او نوعه ومحمولها
ذلك العارض الاعم فلا نسلم خروج البحث عنه والبحث عن العارض لاجل الاخص



اى لايجدى لما افادنى الى البحث عن العارض لاجل الاعم ...

يجب اختلاط مسائل العلم الاعلى الذي موضوعه ذلك الاعم والعلم
الادنى الذي موضوعه اخص منه واعتبار الحيثية مع تجويز البحث عن
العرض القريب لايجدي نفعا فتدبر قوله لاخلاف الخ رد على الشارح
حيث زعم ان تنصيص الشيخ على تعريف المسائل بالقضايا التي محمولاتها
عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او لعوارضه وكذا ذكر الاحوال
المنسوبة وذكر العوارض الذاتية بعدها يدل على ان الاعراض القريبة
التي تختص بالانواع ويشار اليها بذكر الاحوال المنسوبة تكون مبحوثا
عنها في العلوم وحاصل الرد انهم اتفقوا على ان العارض لاجل
الاخص عرض غريب والعرض الغريب لاينسب الى الموضوع بحسب الحقيقة
ولايبحث عنه في العلوم فالمراد بالاحوال المنسوبة هي الاعراض الذاتية التي
ذكرت بعدها للبيان والمراد بالعوارض الذاتية في تعريف المسائل العوارض
الشاملة لافراد موضوعها اعني موضوعات المسائل على الاطلاق
لا العوارض المنسوبة الى الموضوع على الاطلاق او على سبيل التقابل
ولالم يصح التردد في قوله عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه فانها عوارض
ذاتية لهذا الموضوع بالمعنى الاعم كيف وقد قال تلميذه في التحصيل لو كان الاعراض
القريبة يبحث عنها في العلوم لكان يدخل كل علم في علم اخر الى اخر ما قال وايضا
قال الشيخ في برهان الشفاء الاعراض القريبة لاتجعل مطلوبات في المسائل
الصناعة البرهانية كما نقله المحشي فان قلت لاريب في تحقق البحث في العلوم
من العوارض اللاحقة لاجل الاخص قلت سيجيء الجواب الحق من المحشي في

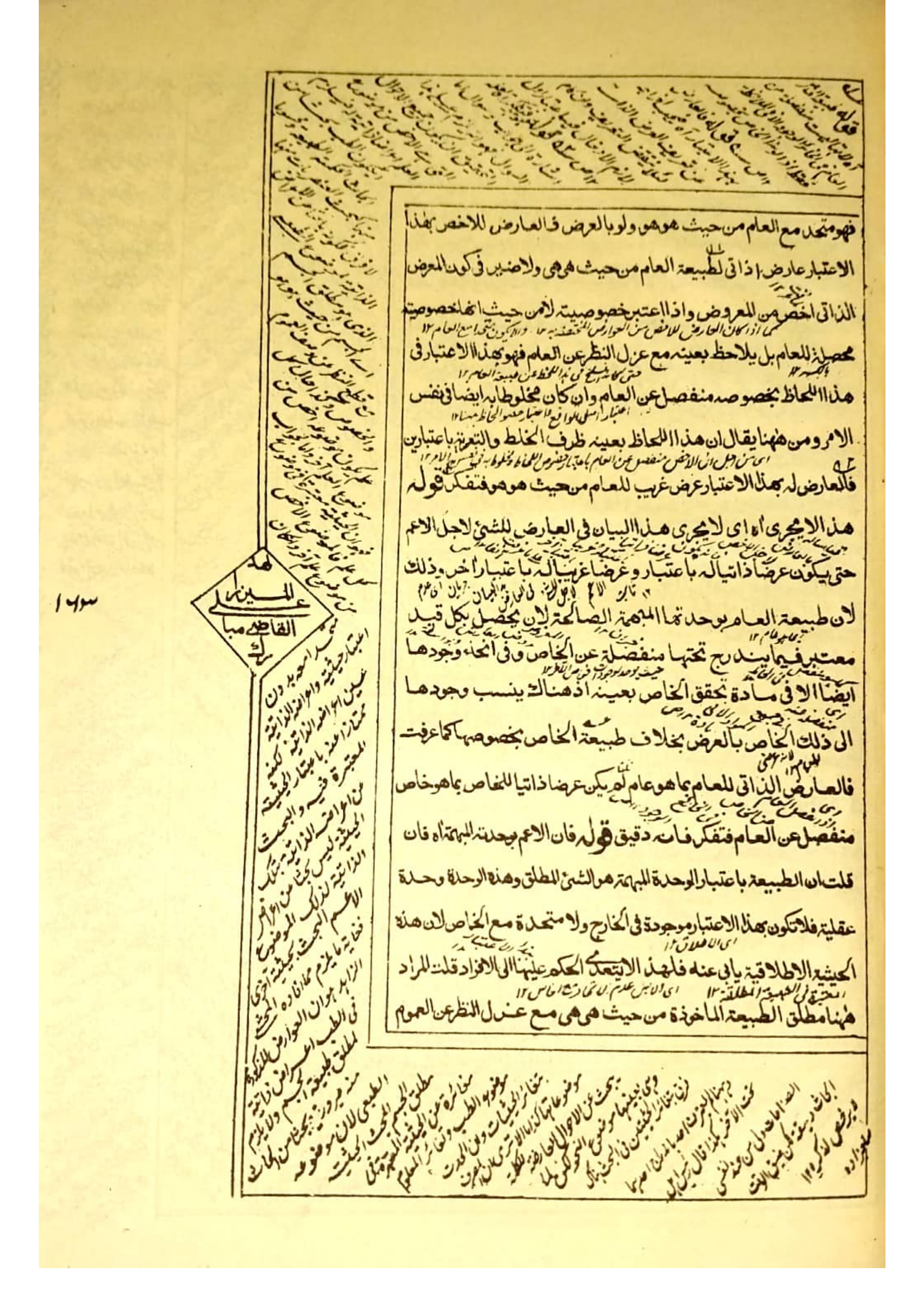
١٦١



بقیه حاشیه صفحه ۱۶۱

قوله حاصله ان اه اى حاصل كلام الشارح فى المقصى عن لزوم البحث عن العوارض
الغريبة بعد الاغماض عن تجويز البحث عنه وارتكاب المسامحة فى تعريف الموضوع
التفرقة بين محمولات المسائل ومحمولات العلم فالبحث بحسب
ظاهر الحال وان كان من الاعراض الغريبة التى هى محمولات
المسائل على تقدير غيريتها لمحمول العلم لكن محط البحث ومرجعه
محمول العلم الذى هو عرض ذاتى لموضوعه اعنى المفهوم المردد
بين تلك المحمولات المتقابلة وحاصل اعتراض المحشى ان ذلك
المفهوم المردد امر اخترعه العقل باعتباره وان كانت
تلك المحمولات اى محمولات المسائل امورا حقيقية والمبحوث عنها فى العلوم
احوال حقيقية متحققة فى نفسها بلا عمل عامل كما يشهد به الضرورة فيلزم ان يكون
محمولات المسائل غير مقصودة وهو خلاف ما يحكم به الضرورة ويبطله ما قال فى
برهان الشفاء ان الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات فى المسائل قوله نفس
الطبيعة من حيث هى هى اه اى مع قطع النظر عن لحاظ والتعرية والعموم والخصوص
مطلق الشئ فالطبيعة بهذا الاعتبار مشتمل على جميع مراتبها وحيثياتها فالعرض الذاتى
اللاحق لها بحيثية كالعموم وان كان عرضا غريبا لها اذا اخذت بحيثية اخرى كالخصوص او
بالعكس لكنه عرض ذاتى لها من حيث هى هى لاتحادها معهما جميعا بالذات وبالعرض فلا
اشكال فى تلك المحمولات لانها عرض ذاتى لها من حيث هى هى قوله فالعارض
لامر اخص اه تفصيله ان الاخص اذا اعتبر من حيث انه نفس طبيعة الاعم
المتحصلة بنحو خصوصية للطبيعة القيد المعتبر فيه مع قطع النظر عن تعينه وخصو

صاحبزاده



فهو متحد مع العام من حيث هو هو ولو بالعرض فالعارض للاخص بهذا

الاعتبار عارض ذاتي لطبيعة العام من حيث هي هي ولا ضير في كون المعروض

الذاتي اخص من المعروض واذا اعتبر خصوصيته لا من حيث انها خصوصية

محصلة للعام بل يلاحظ بعينه مع عزل النظر عن العام فهو بهذا الاعتبار في

هذا اللحاظ بخصوصه منفصل عن العام وان كان مخلوطا به ايضا في نفس

الامر ومن ههنا يقال ان هذا اللحاظ بعينه ظرف الخلط والتعرية باعتبارين

فالعارض له بهذا الاعتبار عرض غريب للعام من حيث هو هو فتفكر قوله

هذا لا يجري اه اي لا يجري هذا البيان في العارض للشيء لاجل الاعم

حتى يكون عرضا ذاتيا له باعتبار وعرضا غريبا له باعتبار اخر وذلك

لان طبيعة العام بوحدتها المبهمة الصالحة لان يحصل بكل قيد

معتبر فيما يندرج تحتها منفصلة عن الخاص وفي انحاء وجودها

ايضا الا في مادة تحقق الخاص بعينه اذ هناك ينسب وجودها

الى ذلك الخاص بالعرض بخلاف طبيعة الخاص بخصوصها كما عرفت

فالعارض الذاتي للعام بما هو عام لم يكن عرضا ذاتيا للخاص بما هو خاص

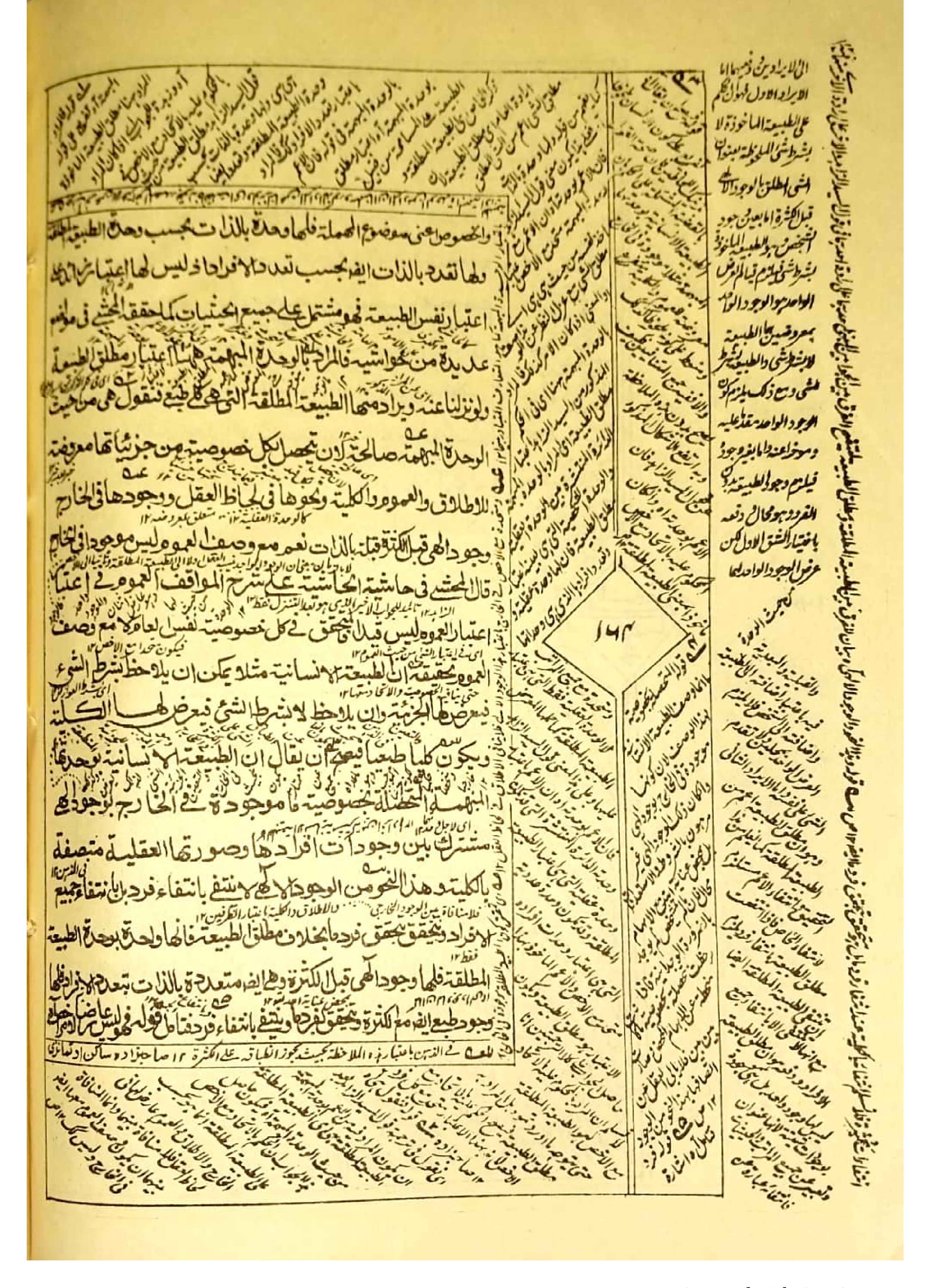
منفصل عن العام فتفكر فانه دقيق قوله فان الاعم بوحدته المبهمة اه فان

قلت ان الطبيعة باعتبار الوحدة المبهمة هو الشيء المطلق وهذه الوحدة وحدة

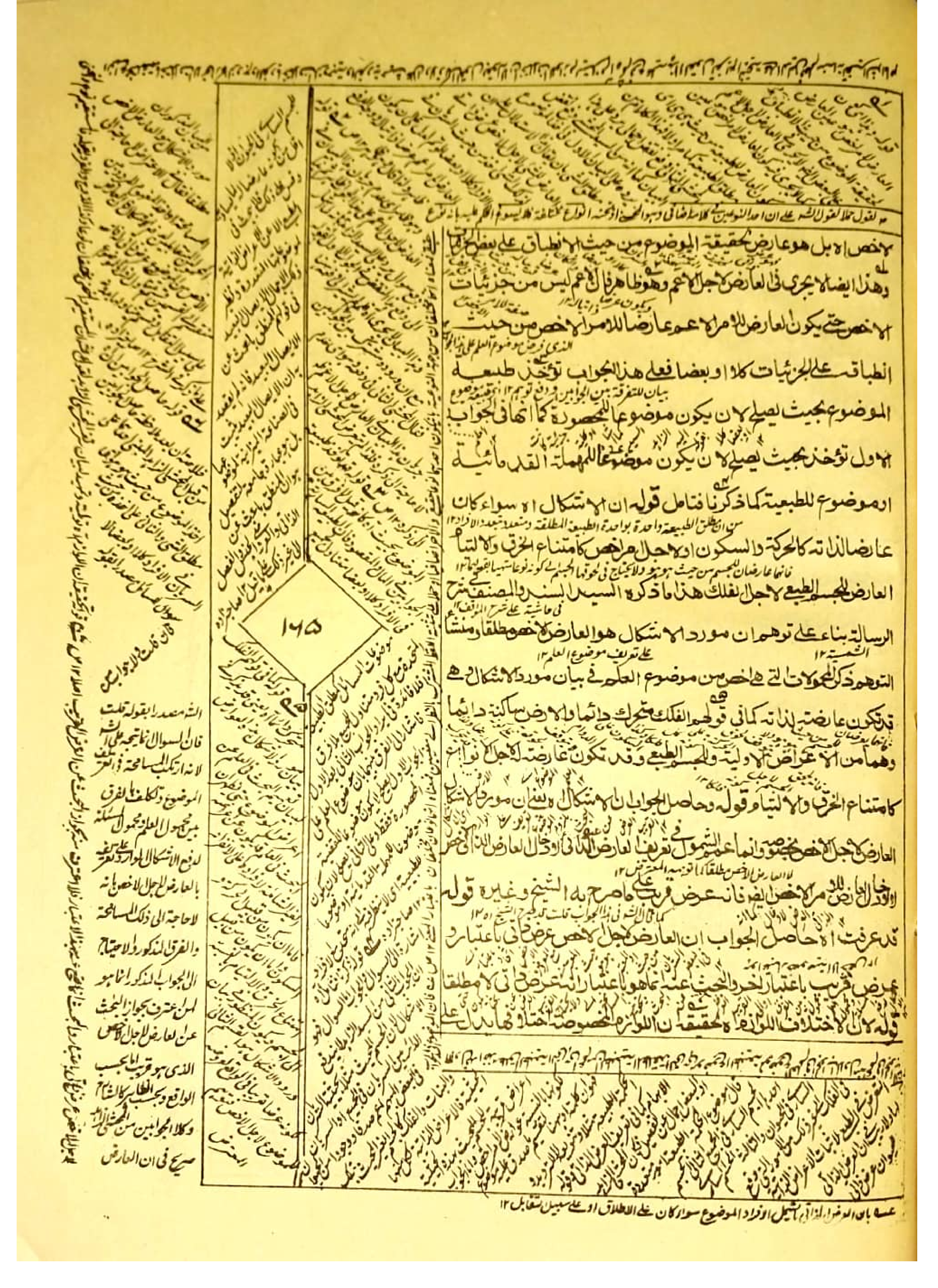
عقلية فلا تكون بهذا الاعتبار موجودة في الخارج ولا متحدة مع الخاص لان هذه

الحيثية الاطلاقية يأبى عنه فلهذا لا يتعدى الحكم عليها الى الافراد قلت المراد

ههنا مطلق الطبيعة الماخوذة من حيث هي هي مع عزل النظر عن العموم



والخصوص اعنى موضوع المهملة فلها وحدة بالذات تحسب وحدة الطبيعة المطلقة
ولها تعدد بالذات ايضا بحسب تعدد الافراد فليس لها اعتبار زائد على
اعتبار نفس الطبيعة فهو مشتمل على جميع الحيثيات كما حققه المحشى في مواضع
عديدة من حواشيه فالمراد بالوحدة المبهمة ههنا اعتبار مطلق الطبيعة
ولو تنزلنا عنه ويراد منها الطبيعة المطلقة التي هي كلي طبعي فنقول هي من حيث
الوحدة المبهمة صالحة لان تحصل بكل خصوصية من جزئياتها معروضة
للاطلاق والعموم والكلية ونحوها في لحاظ العقل ووجودها في الخارج
وجود الهي قبل الكثرة قبلية بالذات نعم معروضة للعموم ليس موجودا في الخارج
قال المحشى في حاشية الحاشية على شرح المواقف العموم في اعتبار
اعتبار العموم ليس قيدا لما يتحقق في كل خصوصية نفس العام الا مع وصف
العموم بحقيقة ان الطبيعة الانسانية مثلا يمكن ان يلاحظ بشرط الشيء
فيعرضها الجزئية وان يلاحظ لا بشرط الشيء فيعرض لها الكلية
ويكون كليا طبعيا فيصح ان يقال ان الطبيعة الانسانية بوحدتها
المبهمة المتحصلة بخصوصية ما موجودة في الخارج بوجود الهي
مشترك بين وجودات افرادها وصورتها العقلية متصفة
بالكلية وهذا النحو من الوجود الالهي لا ينتفي بانتفاء فرد بل بانتفاء جميع
الافراد ويتحقق بتحقق فرد ما بخلاف مطلق الطبيعة فانها واحدة بوحدة الطبيعة
المطلقة فلها وجود الهي قبل الكثرة وهي ايضا متعددة بالذات بتعدد الافراد فلها
وجود طبعي ايضا مع الكثرة يتحقق بفرد ما وينتفي بانتفاء فرد فتامل قوله فهو ليس عارضا خارجا



لاخص اه بل هو عارض لحقيقة الموضوع من حيث الانطباق على بعض الجزئيات

وهذا ايضا لا يجري في العارض لاجل الاعم وهو ظاهر فان الاعم ليس من جزئيات

الاخص حتى يكون العارض للامر الاعم عارضا للامر الاخص من حيث

الانطباق على الجزئيات كلا او بعضا فعلى هذا الجواب تؤخذ طبيعة

الموضوع بحيث يصلح لان يكون موضوعا للمحصورة كما انها في الجواب

الاول تؤخذ بحيث يصلح لان يكون موضوعا للمهملة القدمائية

او موضوع للطبعية كما ذكرنا فتامل قوله ان الاشكال اه سواء كان

عارضا لذاته كالحركة والسكون او لاجل امر اخص كامتناع الخرق والالتيام

العارض للجسم الطبعي لاجل الفلك هذا ما ذكره السيد السند والمصنف في شرح

الرسالة بناء على توهم ان مورد الاشكال هو العارض لاخص مطلقا ومنشا

التوهم ذكر المحمولات التي هي اخص من موضوع العلم في بيان مورد الاشكال وهي

قد تكون عارضة لذاته كما في قولهم الفلك متحرك دائما والارض ساكنة دائما

وهما من الاعراض الاولية للجسم الطبعي وقد تكون عارضة لاجل الانواع

كامتناع الخرق والالتيام قوله وحاصل الجواب ان الاشكال انما نشأ من ان مورد الاشكال

العارض لاجل الاخص مخصوص وانما عمم الشمول في تعريف العارض الذاتي او دخل العارض الذاتي لاخص

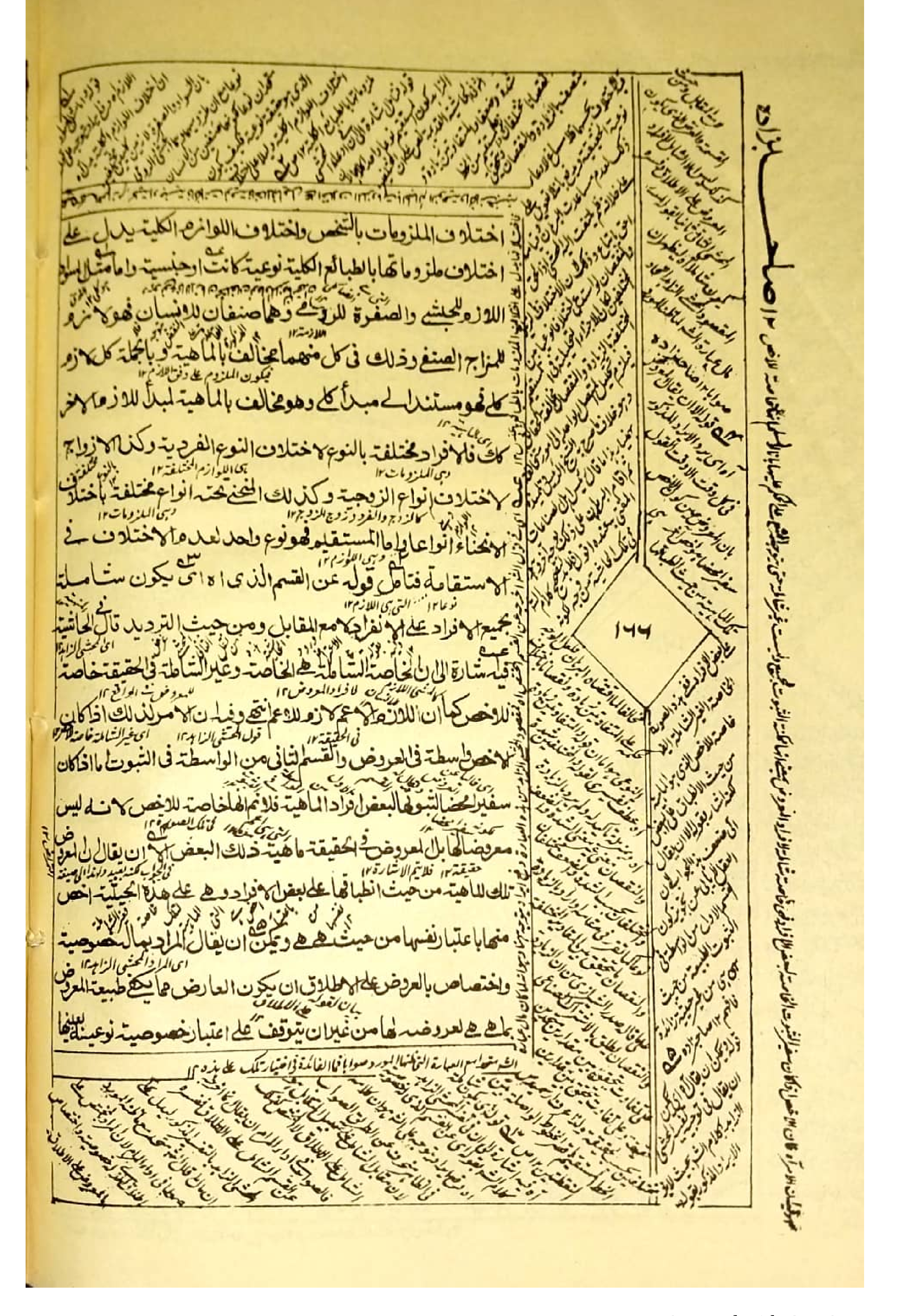
او ورد العارض للامر الاخص ايضا فانه عرض قريب على ما صرح به الشيخ وغيره قوله

قد عرفت اه حاصل الجواب ان العارض لاجل الاخص عرض ذاتي باعتبار و

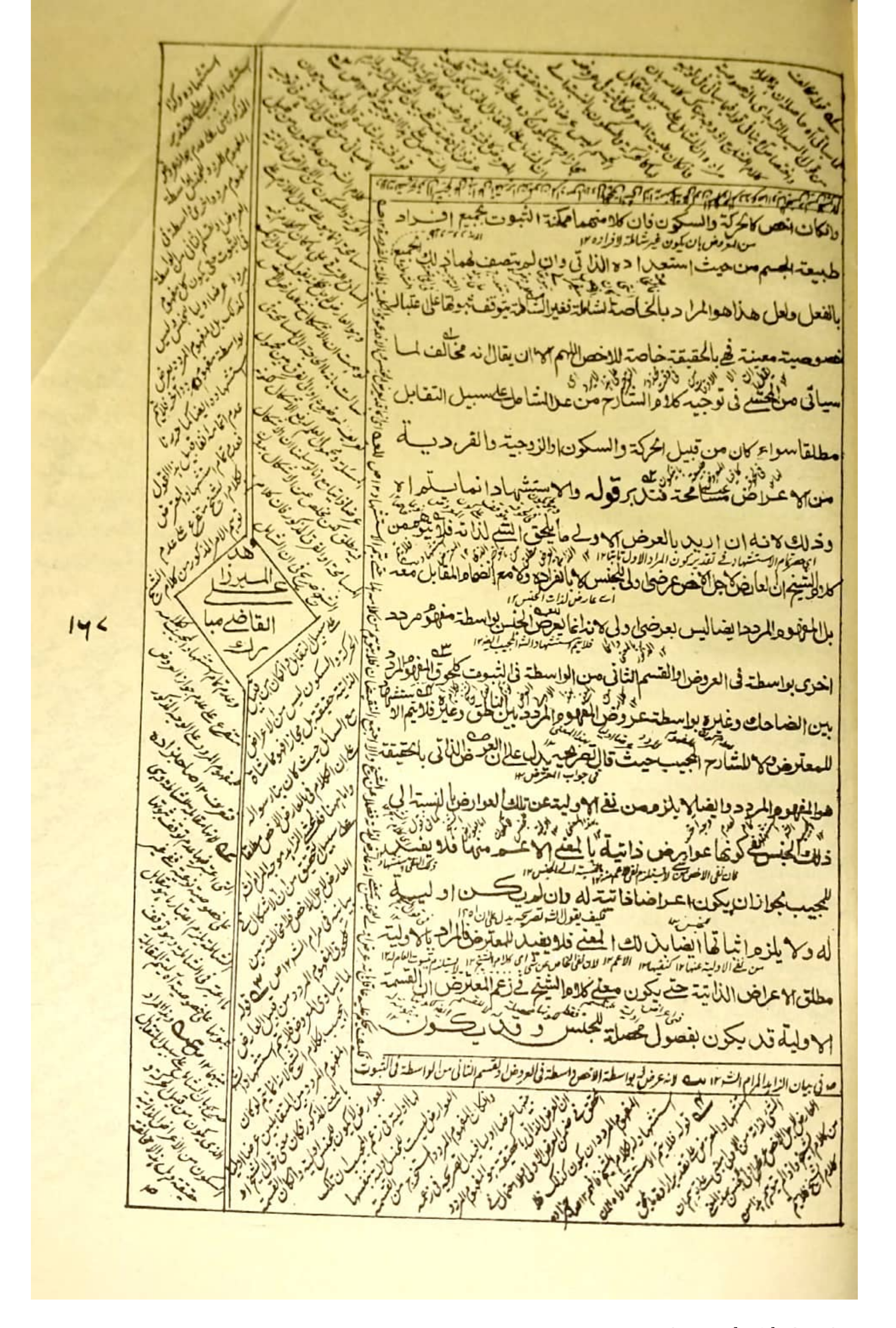
عرض قريب باعتبار اخر والبحث عنه انما هو باعتبار انه عرض ذاتي لا مطلقا

قوله لان الاختلاف اللوازم اه حقيقة ان اللوازم المخصوصة اختلافها يدل على

عسه بان الموضوع اذا اخذ بشرط التجسيل او افراد الموضوع سواء كان على الاطلاق او على سبيل التقابل ١٢



اختلاف الملزومات بالتخص واختلاف اللوازم الكلية يدل على
اختلاف ملزوماتها بالطبائع الكلية نوعية كانت او جنسية واما مثل السواد
اللازم للحبشي والصفرة للرومي وهما صنفان للانسان فهو لازم
للمزاج الصنفي وذلك في كل منهما مخالف بالماهية وبالجملة كل لازم
كلي فهو مستند الى مبدأ كلي وهو مخالف بالماهية لمبدأ للازم الآخر
كذلك فالافراد مختلفة بالنوع لاختلاف النوع الفردية وكذا الازواج
لاختلاف انواع الزوجية وكذلك المنحني تحته انواع مختلفة باختلاف
الانحناء انواعاً واما المستقيم فهو نوع واحد لعدم الاختلاف في
الاستقامة فتامل قوله عن القسم الذي اه اي يكون شاملة
لجميع الافراد على الانفراد مع المقابل ومن حيث الترديد قال الحاشية
فيه اشارة الى ان الخاصة الشاملة هي الخاصة وغير الشاملة في الحقيقة خاصة
للاخص كما ان اللازم للاعم لازم للاعم انتهى وفيه ان الامر لذلك اذا كان
للاخص واسطة في العروض والقسم الثاني من الواسطة في الثبوت اما اذا كان
سفير المحض الثبوتها لبعض افراد الماهية فلا نم انها خاصة للاخص لانه ليس
معروضاً لها بل المعروض في الحقيقة ماهية ذلك البعض الا ان يقال ان المعروض
تلك الماهية من حيث انطباقها على بعض الافراد وهي على هذه الحيثية اخص
منها باعتبار نفسها من حيث هي هي ويمكن ان يقال المراد بها الخصوصية
والاختصاص بالعروض على الاطلاق ان يكون العارض مما يكفي طبيعة المعروض
بما هي لعروضه لها من غير ان يتوقف على اعتبار خصوصية نوعية فيها



وان كان اخص كالحركة والسكون فان كلا منهما ممكنة الثبوت لجميع افراد

طبيعة الجسم من حيث استعداده الذاتي وان لم يتصف بهما ذلك الجميع

بالفعل ولعل هذا هو المراد بالخاصة الشاملة لغير الشاملة يتوقف ثبوتها على عقبال

خصوصية معينة فهي بالحقيقة خاصة للاخص اللهم الا ان يقال انه مخالف لما

سياتي من المحشي في توجيه كلام الشارح من عد الشامل على سبيل التقابل

مطلقا سواء كان من قبيل الحركة والسكون او الزوجية والفردية

من الاعراض مسامحة فتدبر قوله والاستشهاد انما يتم اه

وذلك لانه ان اريد بالعرض الاولي ما يلحق الشيء لذاته فلا يتوهم من

كلام الشيخ ان العارض لاجل الاخص عرضي اولي للجنس لا بانفراده ولا مع انضمام المقابل معه

بل المفهوم المردد ايضا ليس بعرضي اولي لانه انما يعرض الجنس بواسطة مفهوم مردد

اخرى بواسطة في العروض والقسم الثاني من الواسطة في الثبوت كلحوق المفهوم المردد

بين الضاحك وغيره بواسطة عروض المفهوم المردد بين الناطق وغيره فلا يتم الا

للمعترض لا للشارح المجيب حيث قال التصريحه يدل على ان العرض الذاتي بالحقيقة

هو المفهوم المردد وايضا لا يلزم من نفي الاولية عن تلك العوارض بالنسبة الى

ذلك الجنس نفي كونها عوارض ذاتية بالمعنى الاعم منها فلا يفسد

للمجيب لجواز ان يكون اعراضا ذاتية له وان لم يكن اولية

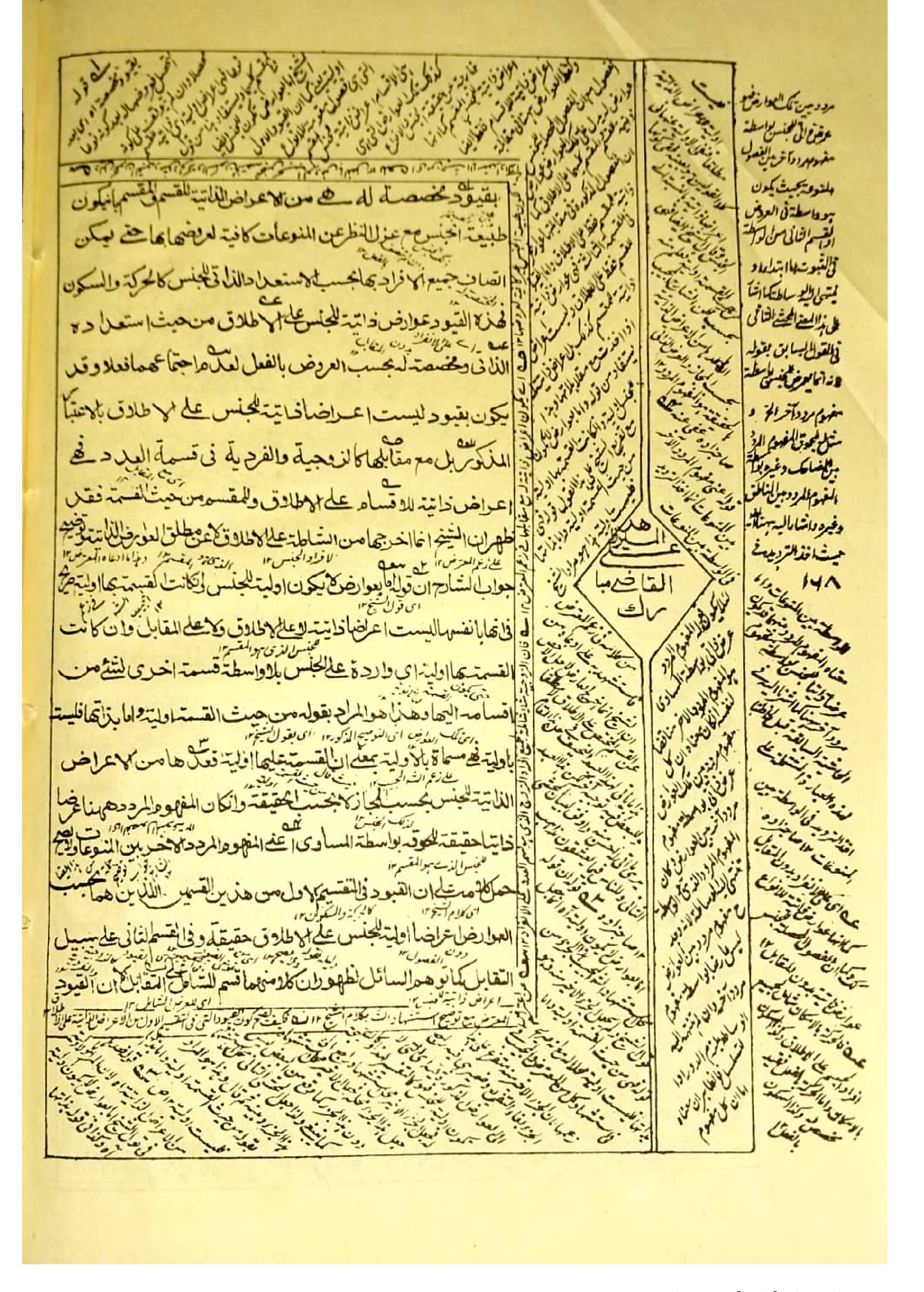
له ولا يلزم اثباتها ايضا بذلك المعنى فلا يفيد المعترض فالمراد بالاولية

مطلق الاعراض الذاتية حتى يكون معنى كلام الشيخ في زعم المعترض ان القسمة

الاولية قد يكون بفصول محصلة للجنس وقد يكون

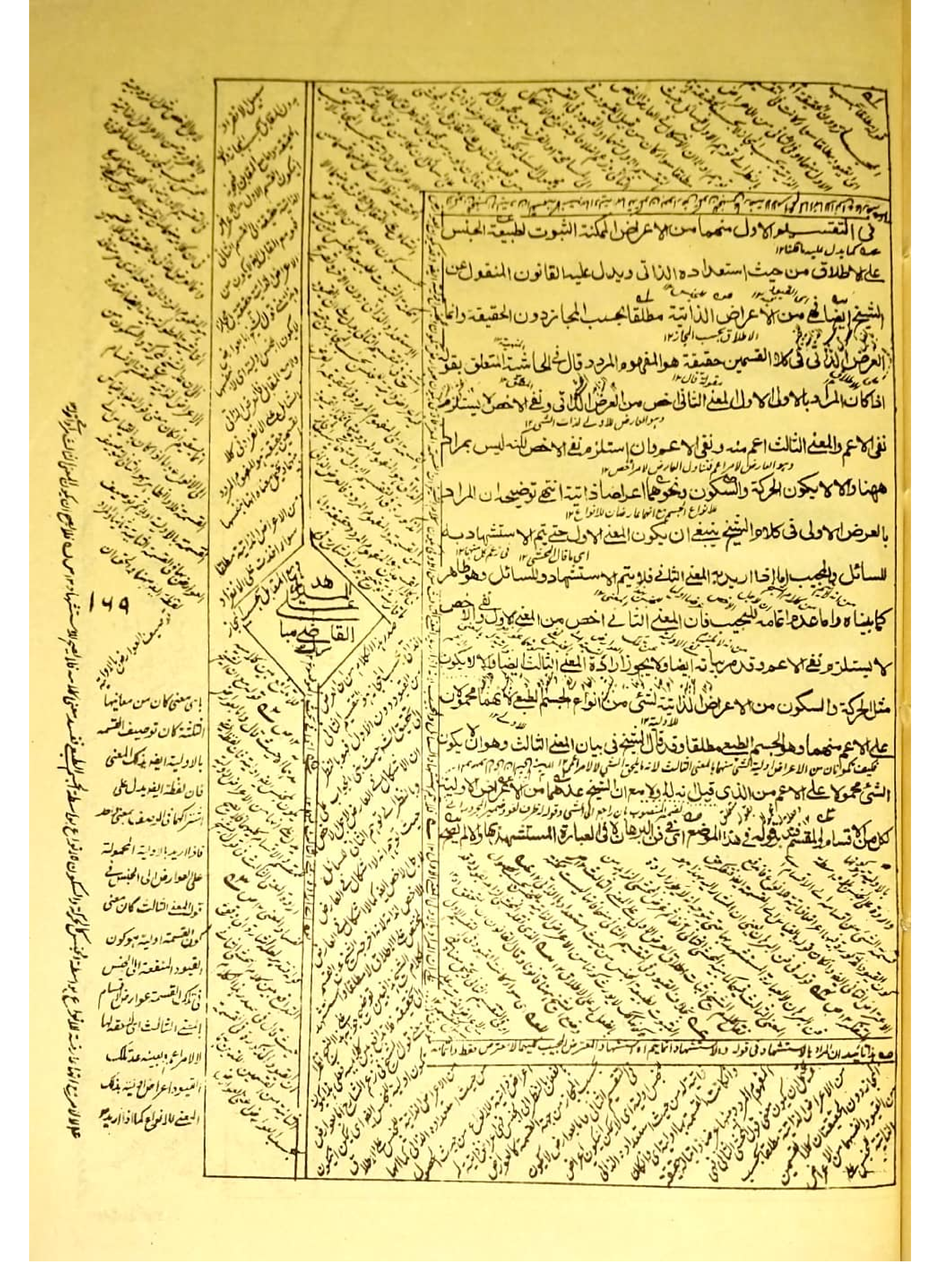
في بيان الزائد المرام الشارح ١٢ منه لانه عرض له بواسطة الاخص واسطة في العروض والقسم الثاني من الواسطة في الثبوت

هذا على الميرزا القاضي مبارك



هدية المبتدي على القاضي مبارك

بقيود مخصصة له من الاعراض الذاتية للقسم في المقسم اي يكون
طبيعة الجنس مع عزل النظر عن المنوعات كافية لعروضها بها حتى يمكن
اتصاف جميع الافراد بها بحسب الاستعداد الذاتي للجنس كالحركة والسكون
فهذه القيود عوارض ذاتية للجنس على الاطلاق من حيث استعداده
الذاتي ومخصصة له بحسب العروض بالفعل لعدم اجتماعهما فعلا وقد
يكون بقيود ليست اعراضا ذاتية للجنس على الاطلاق بالاعتبار
المذكور بل مع مقابلها كالزوجية والفردية في قسمة العدد فهي
اعراض ذاتية للاقسام على الاطلاق وللمقسم من حيث القسمة فقد
ظهر ان الشيخ انما اخرجها من الشاملة على الاطلاق لا عن مطلق العوارض الذاتية توضيح
جواب الشارح ان قوله اما بعوارض لا يكون اولية للجنس وان كانت القسمة بها اولية صريح
في انها بانفسها ليست اعراضا ذاتية لا على الاطلاق ولا على المقابل وان كانت
القسمة بها اولية اي واردة على الجنس بلا واسطة قسمة اخرى لشيء من
اقسامه اليها وهذا هو المراد بقوله من حيث القسمة اولية واما بانها فليست
باولية فهي مسماة بالاولية بمعنى ان القسمة بها اولية فعدها من الاعراض
الذاتية للجنس بحسب المجاز لا بحسب الحقيقة وان كان المفهوم المردد ههنا عرضا
ذاتيا حقيقة للحوقه بواسطة المساوي اعني المفهوم المردد الاخر بين المنوعات وايضح
حمل كلامه على ان القيود في التقسيم الاول من هذين القسمين اللذين هما بحسب
العوارض اعراضا اولية للجنس على الاطلاق حقيقة وفي القسم الثاني على سبيل
التقابل كما توهم السائل لظهور ان كلا منهما قسم للسائل على التقابل لا ان القيود



فی التقسیم الاول منهما من الاعراض الممکنة الثبوت لطبیعة الجنس

علی الاطلاق من حیث استعداده الذاتی ویدل علیه القانون المنقول عن

الشیخ ایضا فی من الاعراض الذاتیة مطلقا بحسب المجاز دون الحقیقة وانما

العرض الذاتی فی کلا القسمین حقیقة هو المفهوم المردد قال فی الحاشیة المتعلق بقوله

اذا کان المراد بالاولی الاول المعنی الثانی اخص من العرض الذاتی ونفی الاخص لا یستلزم

نفی الاعم والمعنی الثالث اعم منه ونفی الاعم وان استلزم نفی الاخص لکنه لیس بمراد

ههنا والا لا یکون الحرکة والسکون ونحوهما اعراضا ذاتیة انتهی توضیحه ان المراد

بالعرض الاولی فی کلام الشیخ ینبغی ان یکون المعنی الاول حتی یتم الاستشهاد به

للسائل والمجیب اما اذا ارید به المعنی الثانی فلا یتم الاستشهاد للسائل وهو ظاهر

کما بیناه واما عدم تمامه للمجیب فان المعنی الثانی اخص من المعنی الاول والاخص

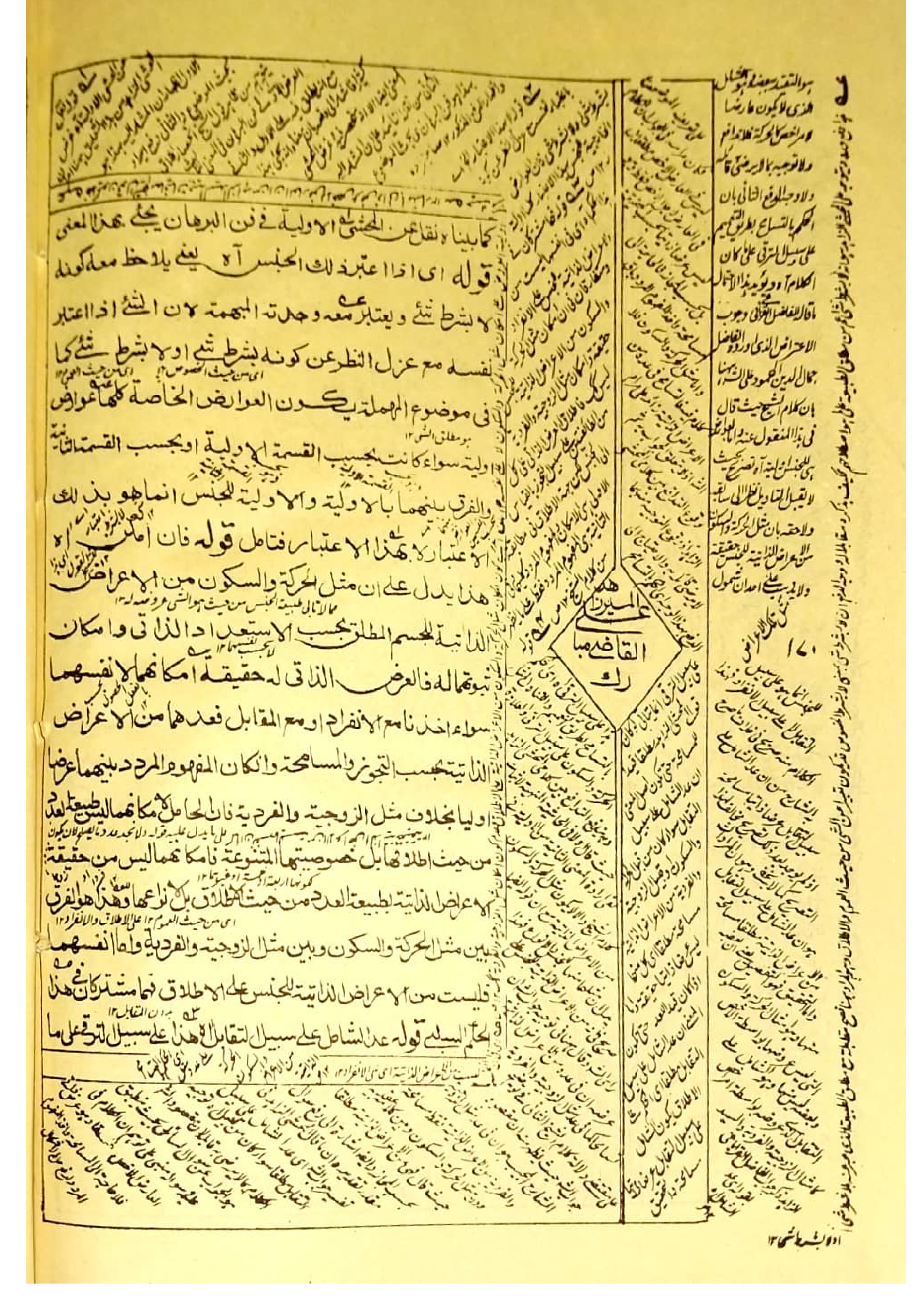
لا یستلزم نفی الاعم وقد مر بیانه ایضا ولا یجوز ارادة المعنی الثالث ایضا والا لا یکون

مثل الحرکة والسکون من الاعراض الذاتیة لشیء من انواع الجسم الطبیعی لانهما محمولان

علی الاعم منهما وهو الجسم الطبیعی مطلقا وقد قال الشیخ فی بیان المعنی الثالث وهو ان لا یکون

الشیء محمولا علی الاعم من الذی قیل انه له اولا مع ان الشیخ عدهما من الاعراض الاولیة

لکل من الاقسام المقسمة بقوله فی هذا الموضع ای فن البرهان لا فی العبارة المستشهد بها والا لم یکن



كما بيناه نقائض المحشي الاولية في فن البرهان يجيء هذا المعنى

قوله اي اذا اعتبر ذلك الجنس آه يعني يلاحظ معه كونه

لا بشرط شئ ويعتبر معه وحدته المبهمة لان الشئ اذا اعتبر

نفسه مع عزل النظر عن كونه بشرط شئ او لا بشرط شئ كما

في موضوع المهملة يكون العوارض الخاصة كلها عوارض

اولية سواء كانت بحسب القسمة الاولية او بحسب القسمة الثانية

والفرق بينهما بالاولية والاولية للجنس انما هو بذلك

الاعتبار لا بهذا الاعتبار فتامل قوله فان امكن آه

هذا يدل على ان مثل الحركة والسكون من الاعراض

الذاتية للجسم المطلق بحسب الاستعداد الذاتي وامكان

ثبوتهما له فالعرض الذاتي لحقيقة امكانهما لا نفسهما

سواء اخذناهما مع الانفراد او مع المقابل فعدهما من الاعراض

الذاتية بحسب التجوز والمسامحة وان كان المفهوم المردد بينهما عرضا

اوليا بخلاف مثل الزوجية والفردية فان الحامل لامكانهما ليس طبيعة العدد

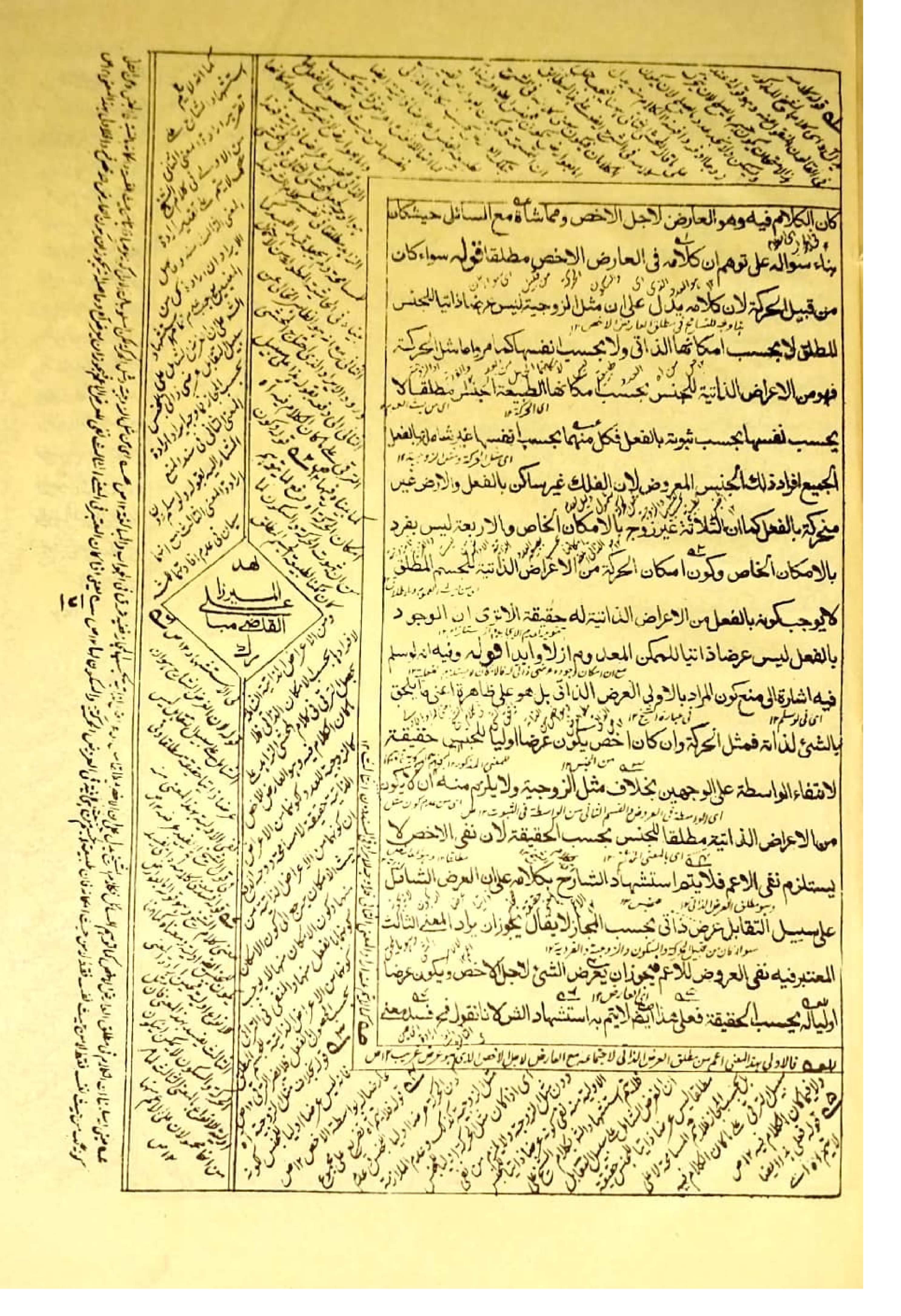
من حيث اطلاقها بل خصوصيتها المتنوعة فامكانهما ليس من حقيقة

الاعراض الذاتية لطبيعة العدد من حيث الاطلاق بل لانواعها وهذا هو الفرق

بين مثل الحركة والسكون وبين مثل الزوجية والفردية واما انفسهما

فليست من الاعراض الذاتية للجنس على الاطلاق فهما مشتركان في هذا

الحكم السلبي قوله على التشاغل على سبيل التقابل آه هذا على سبيل الترقي على ما



كان الكلام فيه وهو العارض لاجل الاخص ومماشاة مع السائل حيث كان

بناء سواله على توهم ان كلامه في العارض الاخص مطلقا **قوله** سواء كان

من قبيل الحركة لان كلامه يدل على ان مثل الزوجية ليس عرضا ذاتيا للجنس

المطلق لا بحسب امكانها الذاتي ولا بحسب نفسها كما مر واما مثل الحركة

فهو من الاعراض الذاتية للجنس بحسب امكانها الطبيعة الجنس مطلقا لا

بحسب نفسها بحسب ثبوته بالفعل فكل منهما بحسب نفسها غير شامل بالفعل

لجميع افراد ذلك الجنس المعروض لان الفلك غير ساكن بالفعل والارض غير

متحركة بالفعل كما ان الثلاثة غير زوج بالامكان الخاص والاربعة ليس بفرد

بالامكان الخاص وكون امكان الحركة من الاعراض الذاتية للجسم المطلق

لا يوجب كونه بالفعل من الاعراض الذاتية له حقيقة الا ترى ان الوجود

بالفعل ليس عرضا ذاتيا للممكن المعدوم ازلا وابدا **قوله** وفيه انه لو سلم

فيه اشارة الى منع كون المراد بالاولي العرض الذاتي بل هو على ظاهره اعني ما يلحق

بالشيء لذاته فمثل الحركة وان كان اخص يكون عرضا اوليا للجنس حقيقة

لانتفاء الواسطة على الوجهين بخلاف مثل الزوجية ولا يلزم منه ان لا يكون

منها الاعراض الذاتية مطلقا للجنس بحسب الحقيقة لان نفي الاخص لا

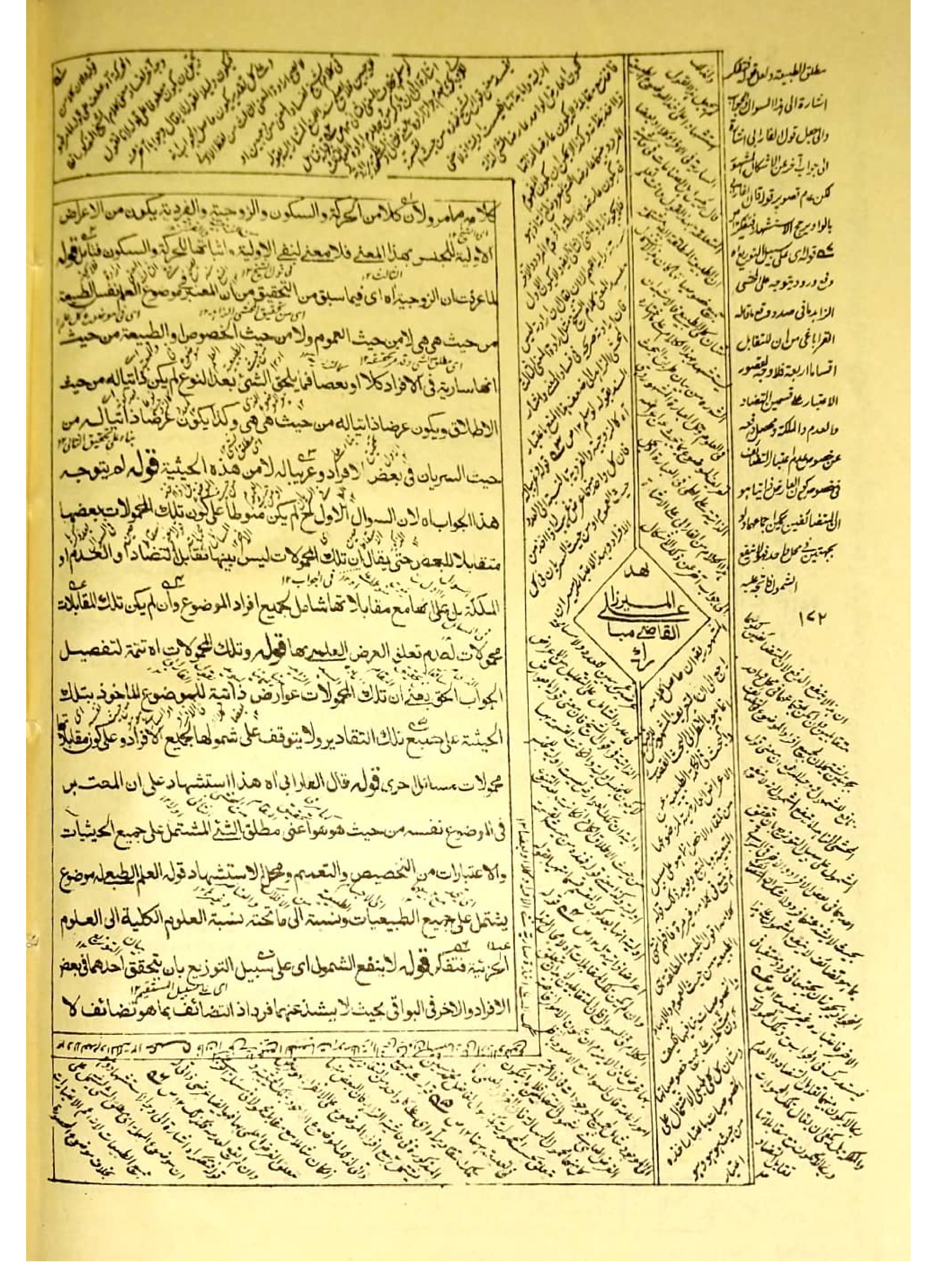
يستلزم نفي الاعم فلا يتم استشهاد الشارح بكلامه على ان العرض الشامل

على سبيل التقابل عرض ذاتي بحسب المجاز لا يقال يجوز ان يراد المعنى الثالث

المعتبر فيه نفي العروض للاعم فيجوز ان يعرض الشيء لاجل الاخص ويكون عرضا

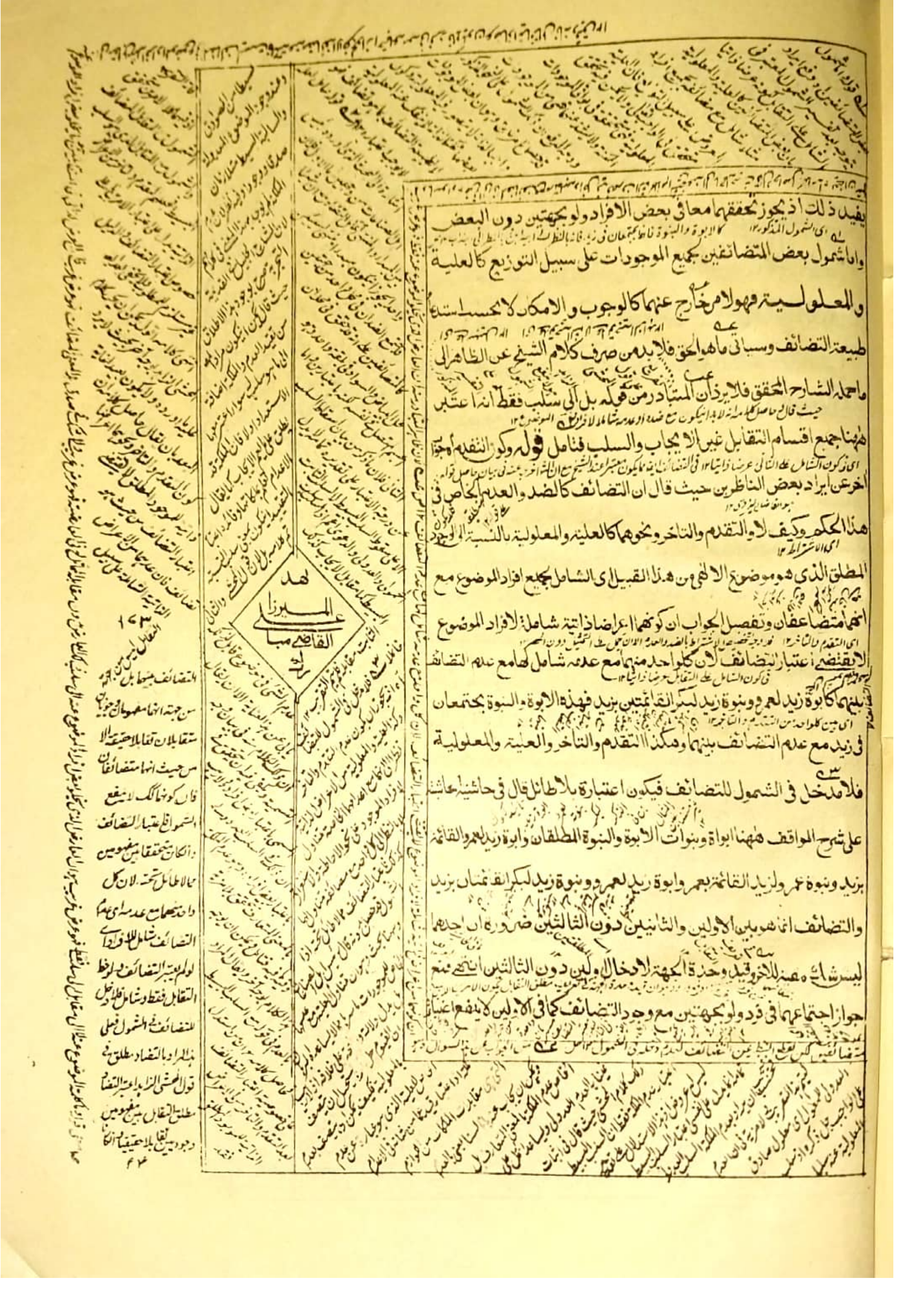
اوليا له بحسب الحقيقة فعلى هذا ايضا لا يتم به استشهاد الشارح لانا نقول في ... معنى

بلغ فالاولى بهذا المعنى اعم من مطلق العرض الذاتي لاجتماعه مع العارض لاجل الاخص الذي هو عرض غريب ١٢ منه

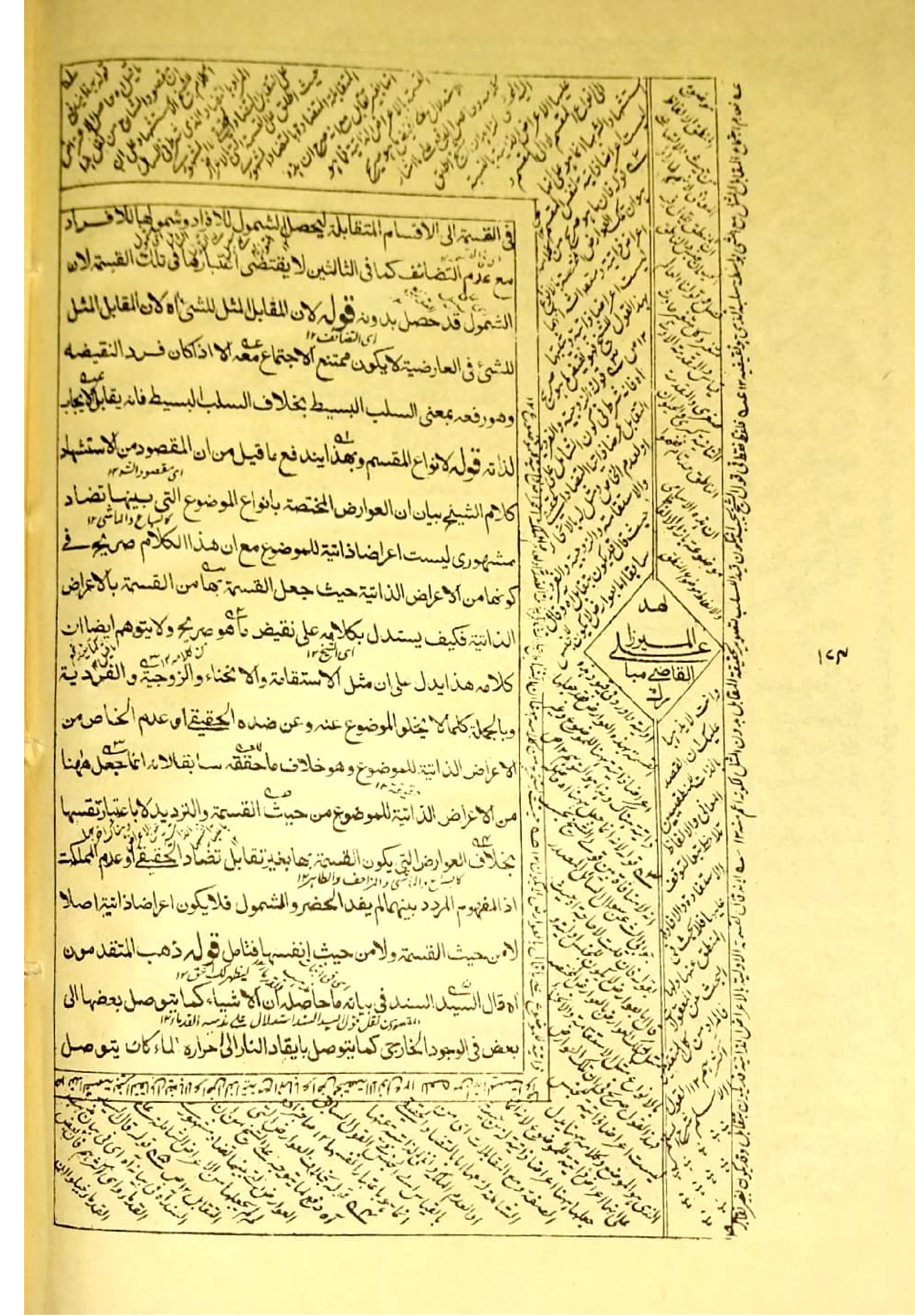


ميرزاهد على القاضي مبارك

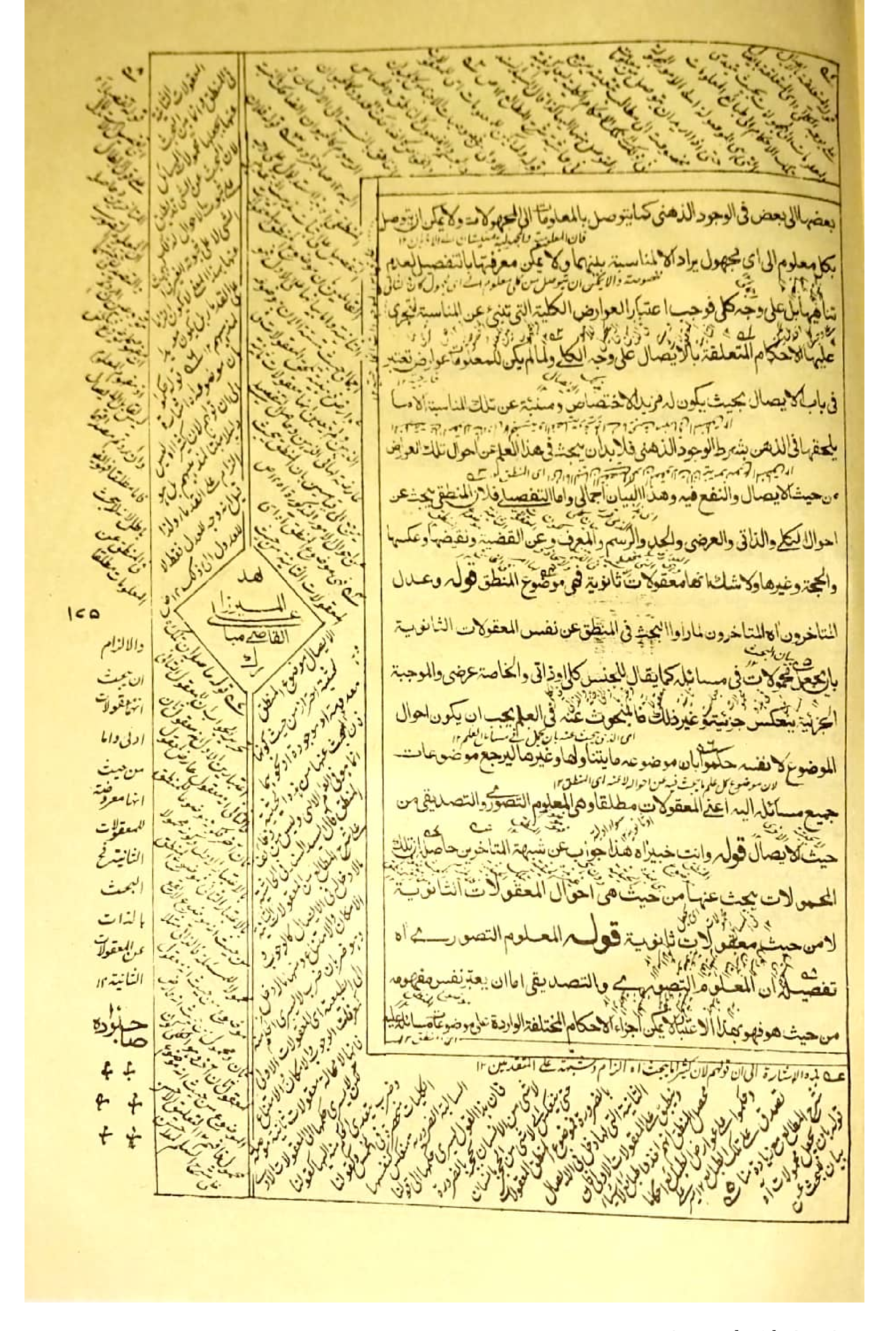
لا مرصامر ولان كلا من الحركة والسكون والزوجية والفردية يكون من الاعراض الاولية للجنس بهذا المعنى فلا معنى لنفي الاولية ، اثباتها للحركة والسكون فتامل قوله لما عرفت ان الزوجية اه اى فيما سبق من التحقيق من ان المعتبر موضوع العلم نفس الطبيعة من حيث هي هي لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص والطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا فما يلحق الشئ بعد النوع لم يكن ذاتيا له من حيث الاطلاق ويكون عرضا ذاتيا له من حيث هي هي وكذا يكون عرضا ذاتيا له من حيث السريان في بعض الافراد وغريبا له لا من هذه الحيثية قوله لم يتوجه هذا الجواب اه لان السوال الاول لم يكن منوطا على كون تلك المحمولات بعضها متقابلا للبعض حتى يقال ان تلك المحمولات ليس بينها تقابل التضاد والعدم او الملكة بل على انها مع مقابلاتها شامل لجميع افراد الموضوع وان لم يكن تلك المقابلات محمولات لعدم تعلق الغرض العلمي بها قوله وتلك المحمولات اه تتمة لتفصيل الجواب الحق يعني ان تلك المحمولات عوارض ذاتية للموضوع الماخوذ بتلك الحيثية على جميع تلك التقادير ولا يتوقف على شمولها لجميع الافراد وعلى كون مقابلاتها محمولات مسائل اخرى قوله قال الفارابي اه هذا استشهاد على ان المعتبر في الموضوع نفسه من حيث هو هو اعني مطلق الشئ المشتمل على جميع الحيثيات والاعتبارات من التخصيص والتعميم ومحل الاستشهاد قوله العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ونسبته الى ما تحته نسبة العلوم الكلية الى العلوم الجزئية فتفكر قوله لا ينفع الشمول اى على سبيل التوزيع بان يتحقق احدهما في بعض الافراد والاخر في البواقي بحيث لا يشذ عنهما فرد اذ التضائف بما هو تضائف لا



يفيد ذلك اذ يجوز تحققهما معا في بعض الافراد ولو بجهتين دون البعض
واما شمول بعض المتضائفين لجميع الموجودات على سبيل التوزيع كالعلية
والمعلولية فهو لامر خارج عنهما كالوجوب والامكان لا بحسب استدعاء
طبيعة التضائف وسياتي ما هو الحق فلا بد من صرف كلام الشيخ عن الظاهر الى
ما حمله الشارح المحقق فلا يرد ان المستفاد من قوله بل الى سلب فقط انه اعتبر
ههنا جميع اقسام التقابل غير الايجاب والسلب فتامل **قوله** وكون التقدم اعم
اخرج عن ايراد بعض الناظرين حيث قال ان التضائف كالضد والعدم الخاص في
هذا الحكم وكيف لا والتقدم والتاخر ونحوهما كالعلية والمعلولية بالنسبة الى الوجود
المطلق الذي هو موضوع الالهي من هذا القبيل اي الشامل لجميع افراد الموضوع مع
انهما متضائفان وتفصيل الجواب ان كونهما اعراضا ذاتية شاملة لافراد الموضوع
لا يقتضي اعتبار التضائف لان كل واحد منهما مع عدمه شامل لها مع عدم التضائف
بينهما كابوة زيد لعمرو وبنوة زيد لبكر القائمتين بزيد فهذه الابوة والبنوة يجتمعان
في زيد مع عدم التضائف بينهما وهكذا التقدم والتاخر والعلية والمعلولية
فلا مدخل في الشمول للتضائف فيكون اعتباره بلا طائل قال في حاشيته حاشية
على شرح المواقف ههنا ابوات وبنوات الابوة والبنوة المطلقتان وابوة زيد لعمرو والقائمة
بزيد وبنوة عمرو لزيد القائمة بعمرو وابوة زيد لعمرو وبنوة زيد لبكر القائمتان بزيد
والتضائف انما هو بين الاولين والثانيين دون الثالثين ضرورة ان احدهما
ليس شانه عينه للاخر وقيد وحدة الجهة لادخال الاولين دون الثالثين انتهى فمنع
جواز اجتماعهما في فرد ولو بجهتين مع وجود التضائف كما في الاولين لا ينفع اعتبار



في القسمة الى الاقسام المتقابلة ليحصل الشمول للافراد وشمولها للافراد مع عدم التضائف كما في الثالثين لا يقتضي اعتبارهما في تلك القسمة لان الشمول قد حصل بدونه **قوله** لان المقابل المثل للشئ اه لان المقابل المثل للشئ في العارضية لا يكون ممتنع الاجتماع معه الا اذا كان فرد النقيضه وهو رفعه بمعنى السلب البسيط بخلاف السلب البسيط فانه يقابل الايجاب لذاته **قوله** لانواع المقسم وبهذا يندفع ما قيل من ان المقصود من الاستشهاد كلام الشيخ بيان ان العوارض المختصة بانواع الموضوع التي بينها تضاد مشهوري ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان هذا الكلام صريح في كونها من الاعراض الذاتية حيث جعل القسمة بها من القسمة بالاعراض الذاتية فكيف يستدل بكلامه على نقيض ما هو صريح ولا يتوهم ايضا ان كلامه هذا يدل على ان مثل الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وبالجملة كلما لا يخلو الموضوع عنه وعن ضده الحقيقي او عدم الخاص من الاعراض الذاتية للموضوع وهو خلاف ما حققه سابقا لانه انما جعل ههنا من الاعراض الذاتية للموضوع من حيث القسمة والترديد لا باعتبار تقسيمها بخلاف العوارض التي يكون القسمة بها بغير تقابل تضاد الحقيقي او عدم الملكة اذ المفهوم المردد بينها لم يفد الحصر والشمول فلا يكون اعراضا ذاتية اصلا لا من حيث القسمة ولا من حيث انفسها فتامل **قوله** ذهب المتقدمون اه قال السيد السند في بيانه ما حاصله ان الاشياء كما يتوصل بعضها الى بعض في الوجود الخارجي كما يتوصل بايقاد النار الى حرارة الماء كذلك يتوصل

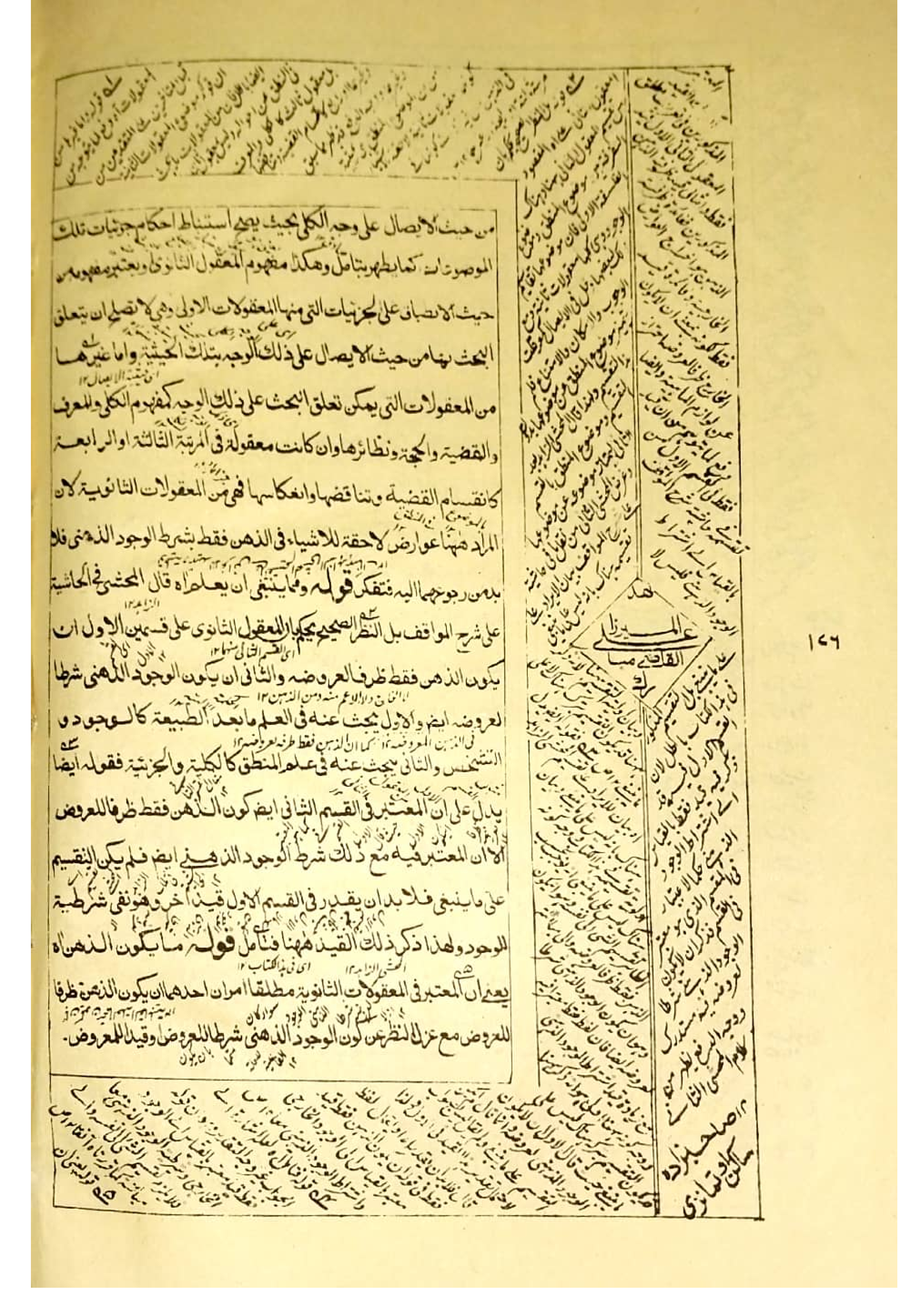


بعضها الى بعض فى الوجود الذهنى كما يتوصل بالمعلومات الى المجهولات ولا يمكن ان يتوصل
بكل معلوم الى اى مجهول يراد الا لمناسبة بينهما ولا يمكن معرفتها بالتفصيل لعدم
تناهيها بل على وجه كلى فوجب اعتبار العوارض الكلية التى تنبئ عن المناسبة لتجرى
عليها الاحكام المتعلقة بالايصال على وجه الكلى ولما لم يكن للمعلومات عوارض تعتبر
فى باب الايصال بحيث يكون له مزيد الاختصاص ومنبئة عن تلك المناسبة الا ما
يلحقها فى الذهن بشرط الوجود الذهنى فلا بد ان يبحث فى هذا العلم عن احوال تلك العوارض
من حيث الايصال والنفع فيه وهذا البيان اجمالى واما التفصيلى فلان المنطق يبحث عن
احوال الكلى والذاتى والعرضى والحد والرسم والمعرف وعن القضية ونقيضها وعكسها
والحجة وغيرها ولا شك انها معقولات ثانوية فهى موضوع المنطق **قوله** وعدل
المتاخرون اه المتاخرون لما راوا البحث فى المنطق عن نفس المعقولات الثانوية
بان يجعل محمولات فى مسائله كما يقال الجنس كلى او ذاتى والخاصة عرضى والموجبة
الجزئية ينعكس جزئية وغير ذلك فالمبحوث عنه فى العلم يجب ان يكون احوال
الموضوع لا نفسه حكموا بان موضوعه ما يتناولها وغيرها ليرجع موضوعات
جميع مسائله اليه اعنى المعقولات مطلقا وهى المعلوم التصورى والتصديقى من
حيث الايصال **قوله** وانت خبير اه هذا جواب عن شبهة المتاخرين حاصله ان تلك
المحمولات يبحث عنها من حيث هى احوال المعقولات الثانوية
لا من حيث معقولات ثانوية **قوله** المعلوم التصورى اه
تفصيله ان المعلوم التصورى والتصديقى اما ان يعتبر نفس مفهومه
من حيث هو فهو بهذا الاعتبار لا يمكن اجراء الاحكام المختلفة الواردة على موضوعات مسائله عليه

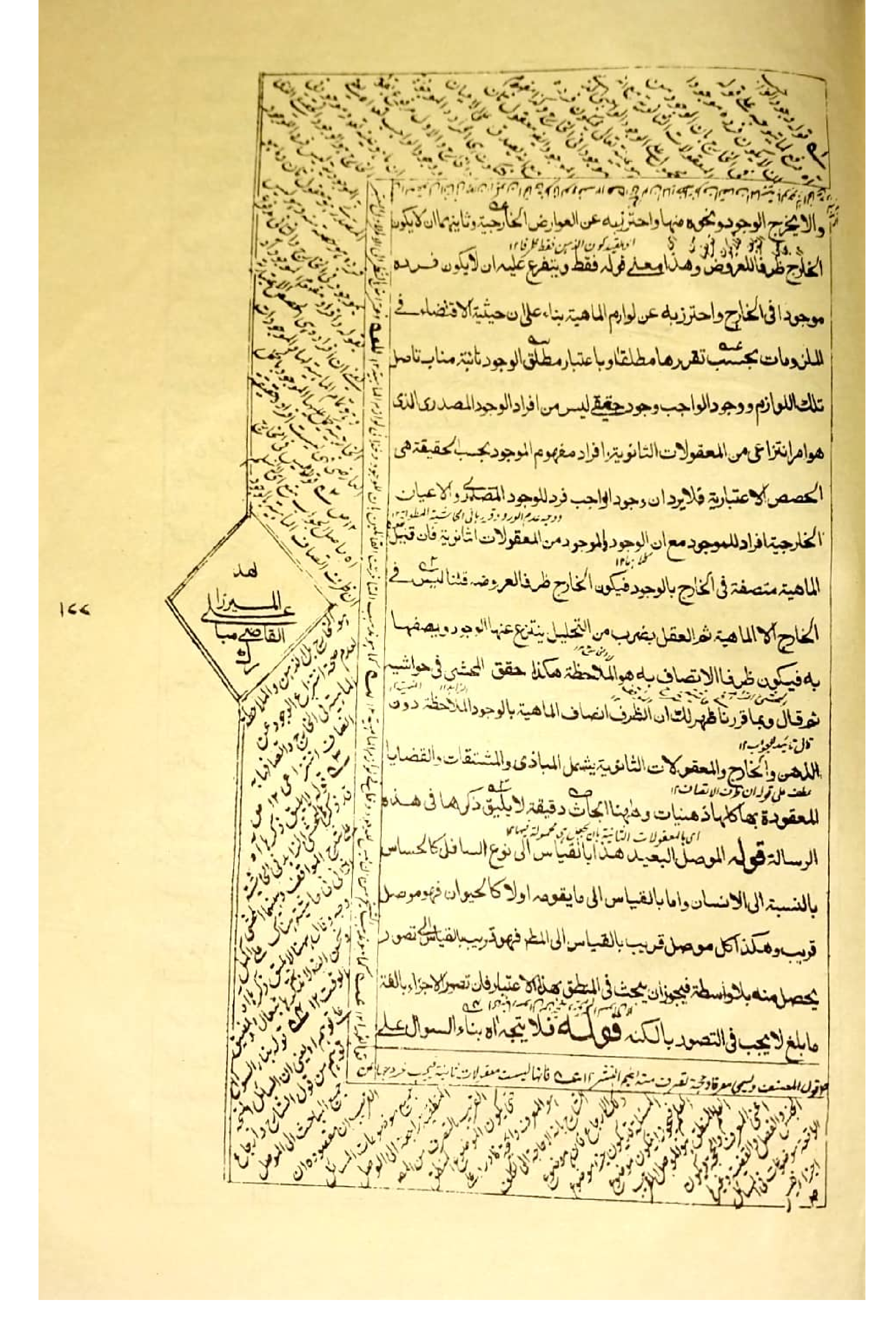
ع هذه الاشارة الى ان قولهم لان كثيرا ما يبحث اه الزام وشبهة على المتقدمين ١٢

١٢٥

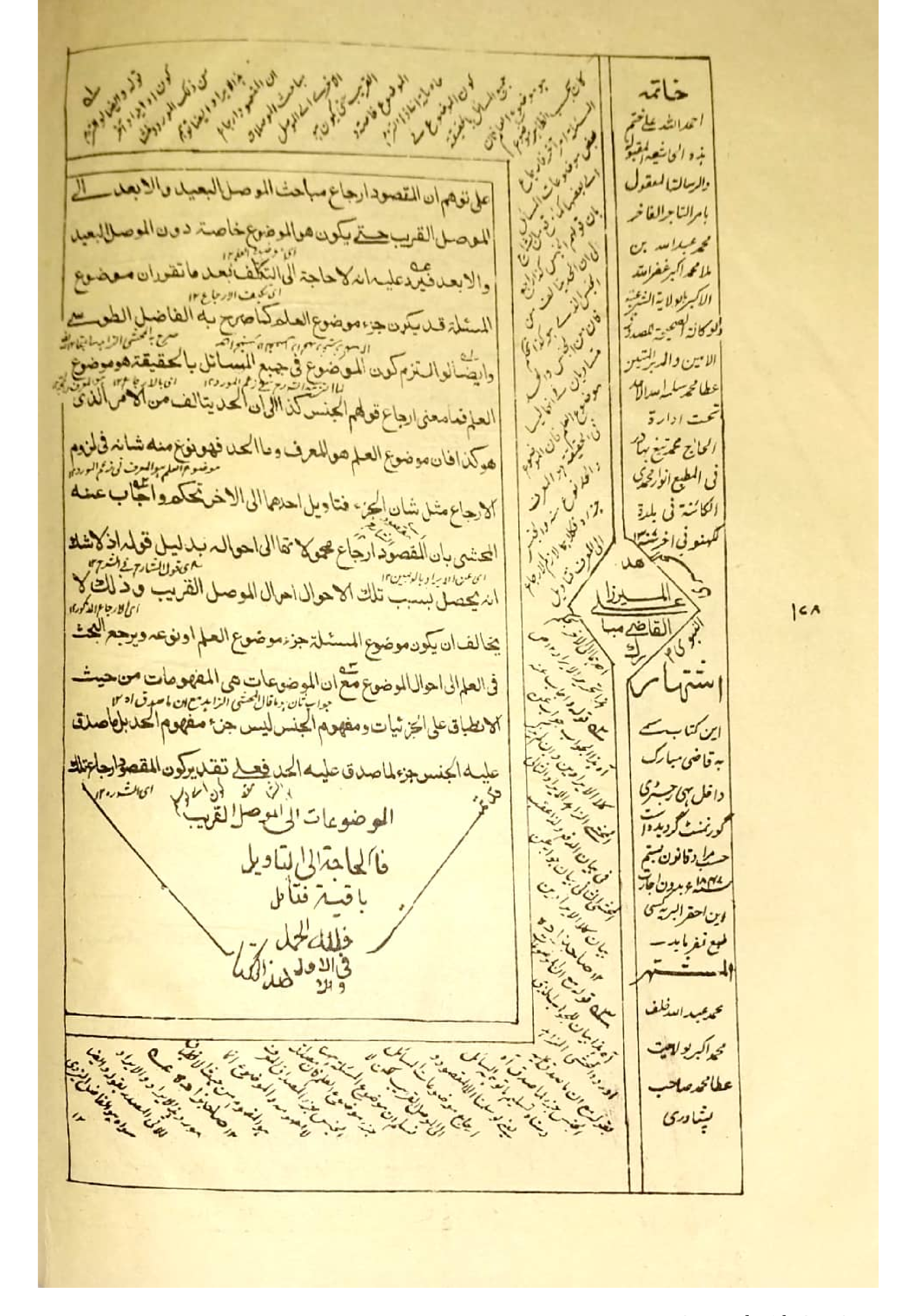
والالزام ان يبحث انها معقولات اولى واما من حيث انها معرفة للمعقولات الثانية فى البحث بالذات عن المعقولات الثانية ١٢



من حيث الايصال على وجه الكلي بحيث يصح استنباط احكام جزئيات تلك
الموصوفات كما يظهر بتأمل وهكذا مفهوم المعقول الثانوي ويعتبر مفهومه من
حيث الاتصاف على الجزئيات التي منها المعقولات الاولى وهي لا تصلح ان يتعلق
البحث بها من حيث الايصال على ذلك الوجه بتلك الحيثية واما غيرهما
من المعقولات التي يمكن تعلق البحث على ذلك الوجه كمفهوم الكلي والمعرف
والقضية والحجة ونظائرها وان كانت معقولة في المرتبة الثالثة او الرابعة
كانقسام القضية وتناقضها وانعكاسها فهي من المعقولات الثانوية لان
المراد منها عوارض لاحقة للاشياء في الذهن فقط بشرط الوجود الذهني فلا
بد من رجوعها اليه فتفكر **قوله** ومما ينبغي ان يعلم اه قال المحشي في الحاشية
على شرح المواقف بل النظر الصحيح يحكم بان المعقول الثانوي على قسمين الاول ان
يكون الذهن فقط ظرفا لعروضه والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا
لعروضه ايض والاول يبحث عنه في العلم ما بعد الطبيعة كالوجود و
التشخص والثاني يبحث عنه في علم المنطق كالكلية والجزئية فقوله ايضا
يدل على ان المعتبر في القسم الثاني ايض كون الذهن فقط ظرفا للعروض
الا ان المعتبر فيه مع ذلك شرط الوجود الذهني ايض فلم يكن التقسيم
على ما ينبغي فلا بد ان يقدر في القسم الاول قيد آخر وهو نفي شرطية
الوجود ولهذا ذكر ذلك القيد ههنا فتأمل **قوله** ما يكون الذهن اه
يعني ان المعتبر في المعقولات الثانوية مطلقا امران احدهما ان يكون الذهن ظرفا
للعروض مع عزل النظر عن كون الوجود الذهني شرطا للعروض وقيدا للمعروض.



والاخرج الوجود ونحوه منها واحترزبه عن العوارض الخارجية وثانيهما ان لايكون
الخارج ظرفا للعروض وهذا معنى قوله فقط ويتفرع عليه ان لايكون فرده
موجودا في الخارج واحترز به عن لوازم الماهية بناء على ان حيثية الاقتضاء في
الملزومات بحسب تقررها مطلقا وباعتبار مطلق الوجود ثابتة مناط تاصل
تلك اللوازم ووجود الواجب وجود حقيقي ليس من افراد الوجود المصدري الذي
هو امر انتزاعي من المعقولات الثانوية افراد مفهوم الموجود بحسب الحقيقة هي
الحصص الاعتبارية فلا يرد ان وجود الواجب فرد للوجود المصدري والاعيان
الخارجية افراد للموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانوية فان قيل
الماهية متصفة في الخارج بالوجود فيكون الخارج ظرفا للعروض قلنا ليس في
الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود ويصفها
به فيكون ظرف الاتصاف به هو الملاحظة هكذا حقق المحشي في حواشيه
ثم قال وبما قررنا ظهر لك ان الظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون
الذهن والخارج والمعقولات الثانوية يشمل المبادي والمشتقات والقضايا
المعقودة بها كلها ذهنيات وههنا ابحاث دقيقة لا يليق ذكرها في هذه
الرسالة **قوله** الموصل البعيد هذا بالقياس الى نوع السائل كالحساس
بالنسبة الى الانسان واما بالقياس الى ما يقومه اولا كالحيوان فهو موصل
قريب وهكذا كل موصل قريب بالقياس الى المطلوب فهو قريب بالقياس الى تصور
يحصل منه بلا واسطة فيجوز ان يبحث في المنطق بهذا الاعتبار فان تصور الاجزاء بالغة
ما بلغ لا يجب في التصور بالكنه **قوله** فلا يتجه اه بناء السوال على



على توهم ان المقصود ارجاع مباحث الموصل البعيد والابعد الى

الموصل القريب حتى يكون هو الموضوع خاصة دون الموصل البعيد

والابعد فيرد عليه انه لاحاجة الى التكلف بعد ما تقرر ان موضوع

المسئلة قد يكون جزء موضوع العلم كما صرح به الفاضل الطوسي

وايضا لو التزم كون الموضوع فى جميع المسائل بالحقيقة هو موضوع

العلم فما معنى ارجاع قولهم الجنس كذا الى ان الحد يتالف من الامر الذى

هو كذا فان موضوع العلم هو المعرف وما الحد فهو نوع منه شانه فى لزوم

الارجاع مثل شان الجزء فتاويل احدهما الى الآخر تحكم واجاب عنه

المحشى بان المقصود ارجاع محمولاتها الى احواله بدليل قوله اذ لاشك

انه يحصل بسبب تلك الاحوال احوال الموصل القريب وذلك لا

يخالف ان يكون موضوع المسئلة جزء موضوع العلم او نوعه ويرجع البحث

فى العلم الى احوال الموضوع مع ان الموضوعات هى المفهومات من حيث

الانطباق على الجزئيات ومفهوم الجنس ليس جزء مفهوم الحد بل ما صدق

عليه الجنس جزء لما صدق عليه الحد فعلى تقدير كون المقصود ارجاع تلك

الموضوعات الى الموصل القريب

فالحاجة الى التاويل

باقية فتامل

فلله الحمد

فى الاول والآخر

خاتمة

الحمد لله على ختم

هذه الحاشية المقبولة

والرسالة المعقول

بامر التاجر الفاخر

محمد عبد الله بن

ملا محمد اكبر غفر الله

الاكبر بالولاية الشريفة

والوكالة الصحيحة المصدقة

الامين والمدبر التبيين

عطا محمد سلمه الله

تحت ادارة

الحاج محمد تيغ بهادر

فى المطبع انوار محمدى

الكائنة فى بلدة

لكهنو فى اخر سنة ١٣٤٨

هد

المرزا على

القاضى مبارك

اشتهار

اين كتاب مسمى

به قاضى مبارك

داخل بهى رجسترى

گورنمنت گرديده است

حسب مراد قانون بستم

سنه ١٨٤٧ء بدون اجازت

اين احقر البريه كسى

طبع نخواهد

المشتهر

محمد عبد الله خلف

محمد اكبر بولايت

عطا محمد صاحب

پشاورى

